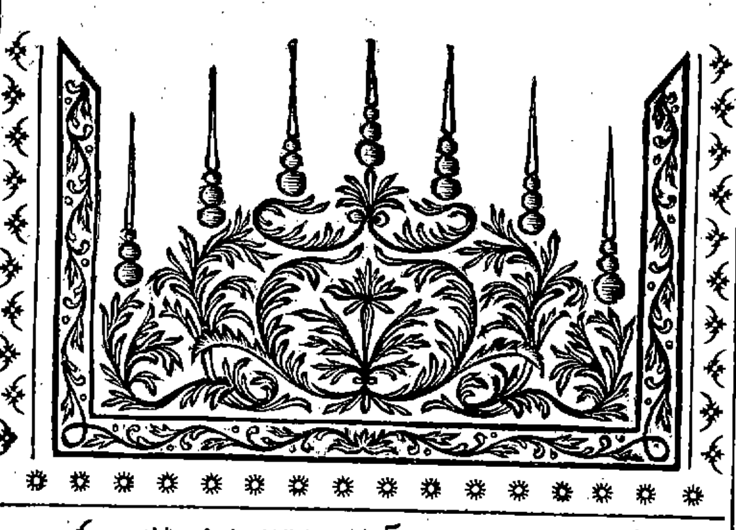
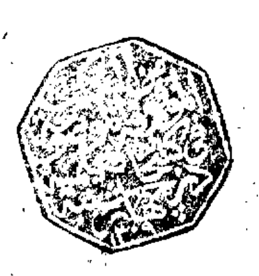


بسم الله الرحمن الرحيم

يارب لك الحمد كما ينبغى لجلال وجهك وعظيم سلطانك * وصل وسلم على محمد وآله كما يليق بكمال فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمتك (اما بعد) فيقول المفتقر الى الله تعالى محمد بن ولى بن رسول القرشهرى ثم الازميرى ان علم اصول الفقه قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسناها * فصار عند ائمة الدين من ذوى التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها * وان مختصر الفاضل الشهير بمنلا خسرو وقد احتوى من قواعده على اهمها واولاها * ومن فرائد فوائده على الطفها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على اوثقها واتمها * ومن النقلية على اوضحها واجلاها * وقد الجأتى طلبتنا الكرام حين اردت الاشتغال بتدريسه ان اكتب مايزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل * فعزمت عليه مستعينا بالله تعالى لا لجهل منى بقصر الباع ولا لزعمى كونه عجب العجاب * ولا لادعائى ان ما اوردته اصابة منى وخطأ من بناقشنى من ذوى الفضل الانجاب * معاذ الله تعالى بل ليكون عونا لى عند العود والحساب * ولمثلى من الاخلاء والاحباب * فالمأمول من جنابهم الجليل ان لا ينسونى من الدعاء

ولا

بسم الله الرحمن الرحيم
الباء للملابسة



ولا يبادروا الى الرد والانكار * ويقبلوا على اعمال الروية والافكار * وها انا اشرع فيما اردت تحريره مستعينا بالملك الوهاب * واليه المرجع والمآب (قوله الباء للملابسة) اختلفوا في هذه الباء ذهبت فرقة الى انها للاستعانة وصاحب الكشاف الى انها للملابسة والمصاحبة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه الاول ان باء المصاحبة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجرى مجراها من الافعال الثاني ان التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة بنفسها الثالث ان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك الرابع ان الباء اذا حملت على المصاحبة والملابسة كانت ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل المبتدأ به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الآلة الخامس ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به في اموره بخلاف جعله آلة فانه يحتاج الى تأويل لا يهتدي اليه الا نظر دقيق وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجيء معتدا به في الشرع حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى جعل فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكتب بالقلم والا كان فعله كان لم يكن في الشرع كما انه لولم يكن القلم لم يحصل الكتب في الخارج السادس ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به اجيب عن الاول بانا لانسلم ان باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة فمن ادعى فعليه البيان والاختصاص لا يصلح دليلا في امثاله وعن الثاني بان كونه مبتذلا وغير مقصود غير ملحوظ ههنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذا ارجح من جهة التبرك وعن الثالث بانا لانسلم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز ان يكون مرادهم الاستعانة وعن الرابع ان باء الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتدئ القراءة بل اقرأ باستعانة اسم الله تعالى ففي باء الاستعانة دلالة على تلك الملابسة مع زيادة وعن الخامس ان العبرة للخواص لا للعوام فالدقة من اسباب الترجيح لا الرد وعن السادس انا لانسلم انه ليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به فان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام اقول ... كرو ان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتمد عندي ترجيح الاستعانة لان

المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه فى فعل لابد له فيه من الاستعانة من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يندفع ماقيل انه للتعدية على معنى اجعل اسم الله مبتدأ به اولا كما فى ذهبت بزيد اى جعلته ذاهبا لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى اولا ومبتدأ به (قوله والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان للباء ابيتت متعلقة بابتدئ لانها لو كانت متعلقة به يكون الظرف لغوا منه لا حالا من ضميره فيكون صلة له واقعا موقع المفعول اوللاستعانة كما فى كتبت بالقلم وكلاهما ليس بمراد ههنا اما كونها صلة فلانه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا موقع المفعول وهوليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هوالكتاب فلايكون اسم الله تعالى مفعولا له اذلايكون له الامفعول واحد واما كونها للاستعانة فلتصريحه من قبل بانها للملابسة فاذا لم يكن ظرفا لغوا متعلقا بابتدئ يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف نسيا منسيا اعنى متلبسا حالا من ضمير ابتدئ على ماصرح فى التلويح وفى تعليقاته وههنا بحث وهوانهم صرحوا بان المقدر فى مقام الشروع فى امر بالتسمية لفظ ماجعلت التسمية مبدأ له كاقرأ للقارئ واذبح للذابح واشرب للشارب الى غيرذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ادلة تعيين المحذوف الشروع فى فعل بالتسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذى شرع فيه فعلى هذا ينبغى ان يقدر ههنا اصنف اواؤلف لان المقام مقام الشروع فى التصنيف فتقدير ابتدئ مما لادليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولى لانه اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة والشرب والاكل الى غيرذلك فكان بالتقدير اولى ولهذا كان النحاة يقدرون متعلق الظرف المستقر عاما كالحصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل بماقصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع فى المعنى قلنا ان الابتداء وان كان عاما لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات امس بالمقام واوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف فى مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف كله بالتسمية على وجه التبرك اوالاستعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس ابتداء التصنيف بها لاغير والاستشهاد بقول النحاة لايجديه نفعا فان ماذكروه تمثيل وتقريب لاطراده لانفى للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس اومن العلماء اوفى البصرة كان المقدر راكب اومعدود اومقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

والظرف حال من ضمير ابتدئ

وجامدا حال اخرى اما من ذى الحال الاول اوضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق

في المقصود بالتسمية فسلم لكن هذا المقصود حاصل بان يبتدأ بها في اوائل الافعال سوآء قدر لفظ الابتداء اوالفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان الظرف المستقر ما حذف عامله واستقر معناه فيه وفهم منه وامر العموم والخصوص فيه مفوض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص بان فهم منه مع العامة شئ من الخصوصيات بحسب القرينة كان المقدر تلك الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة من نحو زيد على الفرس اومن العلماء وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقطقولنا كان تقدير الافعال العامة ضابطا مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف وعام كذا حققه الشريف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير ابتدئ اقتران التسمية بالابتداء كما ان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير ذلك الفعل فتعارضا فيرجح دليل تقدير الابتداء بعمومه (قوله اوضميرها) اى ضمير الحال الاولى المنتقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف متلبسا انتقل ضميره الى الظرف (قوله على الترادف او التداخل) على ترتيب اللف والنشر (قوله والاول اوفق) اى جعل جامدا حالا من ضمير ابتدئ اوفق للمقام من جعله حالا من ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيدا للابتداء حالا منه تسوية ورعاية للتناسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالا من ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال التوفيق بين حديثي الابتداء على ماسيأتى وذلك لا يكون الا بجعلهما قيدا للابتداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جعله حالا من ضمير الحال الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه اما اولا فلانه صرح في حاشية على التلويح ان جعل جامدا حالا متداخلة من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه مخلا بالتسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلال العطف واما ثانيا فلان التوفيق بين الحديثين لا يتأتى الا بجعله حالا من ضمير ابتدئ لا من ضمير الحال الاولى لانه مبنى على جعل الابتداء عرفيا ممتدا وذلك لا يكون الا بجعله حالا من ابتدئ واما ثالثا فلما سيأتى من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء المطلق واما رابعا فلما سيأتى ايضا من قوله وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية فان اخلال جعله حالا من ضمير الحال الاولى بالتسوية اكثر من اخلال

هذا العطف على ماصرح به نفسه فى حاشيته على التلويح (قوله والمعنى) اى المعنى على تقدير كون الباء للملابسة وكون كل من الظرف وحامدا حالا من ضمير ابتدئ متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يقال متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملابسة قلنا نعم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان ان المراد بالملابسة ههنا هى الملابسة بطريق التبرك لامطلقا فقال متبركا ويرد ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الظرف على مذهب من خصص المستقر بالافعال العامة ولا ان التبرك من معانى الباء حتى يرد عليه ان الباء ههنا للملابسة لاللتبرك وان التبرك لم يعد من معانى الباء اصلا فكيف يجعل ههنا من معناه واما مايقال من ان الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملابسة السابقة هى الملابسة الصادقة على هذا الجزئى من جزئياتها فليس بشئ لانه لايلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا له لانه انما وضع لذوات الجزئيات لالصفاتها فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه عاملا اجيب بان الاهم ذكر اسم الله تعالى لاالفعل نفسه لان المشركين يبتدؤن باسم آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى (قوله آثر هذه الطريقة) اى طريقة الحال فى التحميد والتصلية من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الآتى بيانه جعله حالا من ضمير ابتدئ لاجعله حالا من ضمير الظرف على ماسيظهر لك (قوله على الطريقة المتعارفة) اى فى مقام الحمد وهى ايراد جملة بكون عنوان الحمد والصلاة فيها عمدة لاقيدا سواء كانت جملة فعلية اواسمية (قوله اشعارا بالتوفيق) يعنى ان المصنف لما رأى ان حديثى الابتداء متعارضان بناء على ان المتبادر من الابتداء هو الآنى ومن المعلوم انه لايمكن الابتداء بامرين فى آن واحد فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فتعارضا وكلام الشارع عليه السلام عار عن امثاله وان ماذكره القوم فى وجه التوفيق لايخلو عن شوب ضعف اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة بذلك الوجه وهو حمل الابتداء فى الحديثين على العرفى الممتد فاختار فى الحمد طريقة كونه حالا من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعارا بذلك الوجه وتسوية بينه وبين البسملة ورعاية للتناسب بينهما فى جعلهما قيدا من الابتداء وحالا منه فان كونهما حالا منه يدل على انه اراد بالابتداء عرفيا يمتد من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث وهو المعتبر فى العرف فى ابتداء الكتاب لان الاحوال قيود

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطريقة المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانه وابن حبان كل امر ذى بال لايبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى وابو داود كل كلام لايبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم

ومشروط والمقيد لا يوجد بدون القيد والمشروط بدون الشرط فالابتداء
لا يوجد بدون البسملة والحمدلة بل يقارن كلا منهما على السواء والطريقة المتعارفة
وان امكن حملها على هذا الوجه من التوفيق الا انها خالية عن الاشعار به
والتسوية المذكورة فالابتداء على هذا التوجيه معنى بسيط ممتد من حين
الشروع فى التصنيف الى الشروع فى المقصود ويقترن بقيود مذكورة من البسملة
والحمدلة والتصلية فالابتداء بالبسملة لا يفوت الابتداء بالحمدلة على هذا المعنى لانه
زمانى لا آنى وكون الباء للملابسة لا للاستعانة غير ملاحظ فيهما لتصلح على كل
منهما لكن الشارح لما حمله على الملابسة صور المعنى على الملابسة ايضا ومعنى
الحديثين على هذا التقدير ان كل امر ذى بال لا بد ان يذكر قبل الشروع
فى المقصود منه البسملة والحمدلة من حين الشروع فى التصنيف الى الشروع
فى المقصود والقوم ذكروا فى التوفيق وجوها منها حمل الابتداء فى احد الحديثين
على الابتداء الحقيقى وفى الآخر على الاضافى ثم جعلوا الابتداء بالبسملة حقيقيا
وبالحمدلة اضافيا عملا بالكتاب والاجماع على طبق القصد الحقيقى والاضافى
فالابتداء الحقيقى بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافى بالنسبة الى بعض ما عداه اعنى
ما بعده فلا يرد ان الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لا بالتسمية
نفسها لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لا ينافى ان يكون بعض اجزاء المقدم
مقدما على بعض آخر منها فحاصل هذا التوجيه سلمنا ان المراد من الابتداء
فى الحديثين هو الآنى لكن التعارض مندفع بحمل احدهما على الحقيقى والآخر
على الاضافى لامكان اجتماعهما فى آن واحد بان يكون نهاية البسملة بداية
الحمدلة فكان الابتداء بهما فى آن واحد ومنها حمل الباء على الاستعانة يعنى
سلمنا ان المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الآنى الحقيقى لكن التعارض
مندفع ايضا بحمل الباء فيهما على الاستعانة لا على الصلة ومن المعلوم انه يمكن
الاستعانة فى امر بامور متعددة فى آن واحد فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا
بالتسمية والتحميد بل بامور اخر ايضا فى آن واحد لان الاستعانة بامر لا تنافى
الاستعانة بامر آخر فى آن واحد كالاستعانة بالقلم والقرطاس وغيرهما فى آن واحد
واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم كون كل من البسملة والحمدلة خارجا
من الكتاب اذ لا يجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه لعدم جواز كون جزء الشئ آلة له
والثانى ان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر آخر
وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية

يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس واجيب عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليه البيان وقد يجاب عنه بمنع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه ممنوع بجواز ان يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصليا له وبعض اجزائه غير مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلى هذا يلزم كون اسم الله تعالى آلة ووسيلة وفيه ترك التأدب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف ان كون اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وعن الثاني بانا لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في التحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كانت الاستعانة في آن التلفظ بها فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء بالشيء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولاشك في آن الابتداء بهذا المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستمر ولاتنافي بين كون الابتداء بالشيء آنيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لاتنافي بين كون الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آنيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتداء ومنها حمل الباء على الملابسة في الحديثين والابتداء فيهما على الابتداء الآني الحقيقي ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملابسة بامرين في آن واحد وذلك لان معنى الملابسة الملاصقة والاتصال وهو اعم من الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر ومن الملاصقة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر الشيء قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان آن الابتداء بالكتاب ان التلبس بالحمد بعينه لكونه جزأ منه واما التلبس بالبسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان بينهما فلا وجه لما يتوهم من ان التلبس بهما آن الابتداء محال لان التلبس بهما لايتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ بالتلبس بالبسملة لايكون متلبسا بالحمدلة ولو عكس لايكون متلبسا بالبسملة فان قيل سلمنا ان معنى

الملابسة ماذكرت وانه لامنافاة بين الملابستين بهذا المعنى لكن الكلام ليس
في الملابستين بل في ان الابتداء ملابسا بامر بنا في الابتداء ملابسا بامر آخر
في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالتسمية ينا في الابتداء ملابسا
بالتحميد في آن واحد اجيب عنه بمثل مامر في الاستعانة وهو ان يقال معنى
الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الملابسة
بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) اى وجه الاشعار او وجه التوفيق
(قوله فيقارنه) اى يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي الممتد فحينئذ تحصل
المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة واما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء
الآني فتحصل المقارنة على المعنى الاعم من المصاحبة ومن مقارنة الجزء للكل
على ماذكرناه (قوله والحمد) الظاهر انه بالرفع عطف على قوله التبرك
انما عطف لفظ الصلاة عليه مع انها لم تذكر في الحديث لانه عطف في المتن لفظة
مصليا على حامدا ولان قضية العدول عن الطريقة المتعارفة الى طريقة الحال
قد كانت فيهما تأمل (قوله فلما قيده بالاحوال) هذا وما قبله بناء على ان الحمد
حال من ضمير ابتدئ كالتسمية تسوية بينهما الا من ضمير الظرف تأمل تعرفه (قوله
ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها) نقل عنه في الحاشية اى لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهي وهو لا ينافي ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية
والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين
فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء
من اجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يندفع ما يتوهم من ان الظاهر من قوله
ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها ان المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع
الاحوال المذكورة فلا يكون عاملا بواحد من الحديثين فان مقتضاه هو
الابتداء بواحد من التسمية والتحميد لا الابتداء المحقق بمجموع الاحوال ووجه
الاندفاع ان الابتداء المحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء المحقق بمجموع
الاحوال الثلاثة فيكون عاملا بكل من الحديثين فان قيل نعم الا انه يلزم حصول
الابتداء المحقق بواحد منهما ضمنا لا اصالة والمطلوب هو الثاني لا الاول قلنا ممنوع
الا ترى ان الحركة الحاصلة في اى جزء من اجزاء المسافة حركة مستقلة مع
انها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك
على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم التسمية على التحميد مشيرا الى
جواب سؤال مورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد ان التوفيق

ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى
الشروع في البحث فيقارنه التبرك
والتلبس بالتسمية والحمد والصلاة فلما
قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا
لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود
للمقيد بدون القيد لكنه قدم
التسمية صورة

المذكور انما يتأتى اذا حمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد وهو خلاف
الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر المتبادر
الى الاذهان وهو كونه آنيا فلا يتأتى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيرا
اليه الايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري آه
وقال في تعليقاته على تلك الحاشية وانما قال مشيرا الى الايراد وجوابه لان هذا
القول انما يفيد هذا الايراد مع جوابه بطريق الاشارة حيث لم يكن سوقه له بل
لبيان وجه تقديم التسمية على التحميد صورة فان بيانه لما كان موقوفا على ذلك
اورده بالاستتباع فيكون عبارة في ذلك واشارة في هذا فليتأمل انتهى
وحق العبارة على هذا ان يقال لكنه قدم التسمية صورة تأسيا بالكتاب آه لكنه
ادرج بينهما الايراد المذكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه اشارة الى
انه وفق بين الحديثين بتوفيقين احدهما بعبارته والآخر باشارته (قوله فيما
بعد) علله في حاشيته على التلويح بقوله اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير
حمله على الآني مفوت للابتداء بالآخر بلا مرية واما اذا حمل على العرفي الممتد
فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ ايضا حتى
لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما
على الحقيقي والآخر على الاضافي فلم نكتف بالتوفيق السابق بل ضممنا اليه هذا
التوفيق فقدمنا التسمية تأسيا بالكتاب وعملا بالاجماع (قوله وترك العاطف)
دفع لما يتوهم ان الترتيب لما اعتبر بين البسملة والحمدلة كان الظاهر عطف
الثاني على الاول ووجه الدفع ان العطف لما كان مخلا بالتسوية المقصودة ههنا
لم يعطف فان قيل من اين علم ان التسوية مقصودة ههنا قلت علم من الحديثين
المذكورين ولهذا ذكر متصلا بالعطف لعدم قصد التسوية فيه اذ لا حديث فيه
(قوله آثر الموصول للتفخيم) فان في هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى كانه
لفخامته صار بحيث لا يدرك او صار كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغني
عن التعيين ونقل عنه في الحاشية او لان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه وآثر
الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله اي احكم من الشيد
وهو الجص) قال في المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شيدت البناء اشيده من
باب باع بنيته بالشيد فهو مشيد وشيدته تشييدا بالتشديد اطلته ورفعته انتهى
فعلى هذا الاولى ان يقول في المتن من شاد من الثلاثي بمعنى بنى على وجه الاحكام
وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله اي احكم تفسيرا بلازم

لان التعارض الظاهري بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الآني باق
بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على
الحقيقي والآخر على الاضافي فتأسى
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل
بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف
لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية
(لمن) يحيى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم
(شيد) اي احكم من الشيد وهو الجص
وفي الاساس شاد القصر واشاده
وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل
كما سيأتي ما يبتنى عليه غيره

معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجص وقوله من الشيد ليس بيان الاشتقاق لان الفعل لايشتق من الجامد بل بيان للمعنى المراد منه فهنا تأمل ونقل عنه من الاساس شاد واشاد وشيد بمعنى رفع فالاولى حينئذ ان يفسر برفع (قوله لغة الطاعة) وله معان اخر ذكرها في القاموس (قوله وعرفا وضع الهى سائق آه) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والاوضاع الصناعية وبقوله سائق خرج الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وامطار السماء وبقوله لذوى العقول خرج الاوضاع الالهية الطبيعية التي لاتختص بذوى العقول كالطبائع التي تهتدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الاتفاقية والقسرية كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني ان الوضع الالهي سائق به انه الى الخير لانه ماوضع الالذلك كذا قاله بعض المحققين لكنه قال العبادي في حاشية جمع الجوامع وقوله الى ماهو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتي الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى اعنى تأثير الاجرام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديانهم الى الخير المطلق الذاتى اعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية انتهى فالظاهر منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هى المسائل المعتقدات وبالكلامية هى المنسوبة الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فتكون العقائد منسوبة الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام الفرعية العملية) فيه رد على من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق بايد) ويجوز تعلقه بشيد ايضا فليتأمل ثم لايخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لامؤيد (قوله المبين) من ابان يستعمل لازما ومتعديا فالتفسير الاول على انه متعد والثانى على انه لازم (قوله اوالواضح الاعجاز) انما وصفه بالاعجاز لانه مالم يكن معجزا لايكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من ضمير ابتدئ مثل حامدا كما صرح به فيما سبق فاذا كان حالا منه فالاولى ان يترك العاطف كما فى حامدا لان العطف مخل بالتسوية المقصودة ههنا ويمكن ان يقال التسوية انما قصدت بين التسمية والتحميد لان حديث الابتداء انما ورد فى حقهما

والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ماينبنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق اوالواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامثبت

لافى حق التصلية تأمل (قوله ابهمه للتعظيم) اى كأنه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات) قالوا المراد بالبعض المرفوع فى هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فانه خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر وانما ابهم لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين بهذا الوصف فعلى هذا يكون تأييدا لما قبله (قوله حال من مجموع المعطوف آه) انما جعله حالا دون تأكيدا مع انه من الفاظ التأكيد لان اجمعين لايؤكد به المثنى بل يختص بالجمع على ماصرح به فى الكافية والمتعاطفان ههنا ليسا بجمع فلا يصح التأكيد باجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين فى قوله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيد مع ان المتعاطفين تثنية قلنا نعم الا ان كلا من المتعاطفين ههنا ذوافراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيدا فى الحقيقة للجمع لاللتثنية وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن طرف التثنية جمعا لفظا ومعنى على ماصرح به الشيخ شهاب الدين فى تفسير سورة هود ومانحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلا يصح التأكيد باجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لايفيد صحة التأكيد والايخرج الكلام من التأكيد الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التثنية كما نقل عن الكوفيين والاخفش انه يقال فى المثنى المذكر لاجمع اجمعان رفعا واجمعين نصبا وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيدا للمتعاطفين قلنا نعم الا ان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما فى قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا على ما ذكره فى المغنى لاالمؤكدة لعاملها كما فى قوله تعالى ولى مدبرا اولمضمون الجملة كما فى قوله زيد ابوك عطوفا (قوله واصول مطلقة) اى مستقلة فى اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة او الاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاول فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لامثبت) يعنى ان القياس يبتنى على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والحكم فى الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة واثر القياس

فى اظهار الحكم فى الفرع وتغير وصفه من الخصوص الى العموم بذكر العلة فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لامعنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر اولم يكن والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعا لشئ آخر فى كونه اصلا مطلقا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة بالنسبة الى ذلك لكونه سببا قريبا له الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره فى صورة الفرع وهو معنى الاصالة المطلقة فيكون القياس اصلا مطلقا ايضا الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا واجيب عن الاول بانا لا ندعى ان عدم الفرعية معتبر فى مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعا لشئ لا ينافى كونه اصلا مطلقا بعد ابتناء الغير عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل فى الحقيقة مبتنى على ذلك الشئ الآخر كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصالة وعن الثانى بان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه واثر البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة كذلك الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سببا لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص اوالاجماع فى الحقيقة وعن الثالث بانا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع بانه ان اريد بالتقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع مثل النص فلا نسلم عدم امكان التغير بدون التقرير وان اريد

ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان النفي اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا او لتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق في موضعه (وبعد) اي بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبي عليه السلام وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه (ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اي المعيبة والدخل العيب (حالية) اي متزينة (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولي الابصار (تقويم) اي مقوم ومعدل (ميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولهذا ذكره (في الوصول الى مستصفى حقائق المحصول) المراد بالمحصول

بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس انه بعد تسليم افتقار الاجماع الى السند انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد اجيب عنه بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا (قوله ولانه فرع للثلاثة الاول) الاولى ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستند اليه وفرع للثلاثة الاول فلم يكن اصلا من كل وجه فخفي تحسين مقابلته لما سبق من قوله واصول مطلقة (قوله لان النفي اما منا او منهم) في الاستحسان منهم وفي الاستصحاب منا (قوله فلا بد من امرين) احدهما للنفي الذي كان منا والآخر للنفي الذي كان منهم فالاستحسان لما منهم والاستصحاب لما منا (قوله كما تحقق في موضعه) من ان الارادة ليست بشرط في دلالة اللفظ على معناه بل الوضع كاف فيها وفيه خلاف مذكور في محله (قوله فهذه) اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور للالفاظ ولا لمعانيها في حس البصر حتى يشار اليها باسم الاشارة بل هي موجودة في الذهن والنقوش الكتابية وان كانت موجودة في الخارج الا ان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله مجلة الى آخره ولان الحاضر في الحس من النقوش لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود وصف ذلك الشخص من النقوش ولا تسميته بالاسم المذكور بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة سواء كانت ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه في ذلك الكلي ولا شك انه لا حضور للكلي الطبيعي في الحس فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المجلة والا لورد عليه ما ذكر ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اختار الاسم الاشارة الى ان الحاضر في ذهنه مثل المحسوس في التعين لا يقال حمل المجلة على هذه باطل لاتحادهما لانا نقول ان اراد انهما متحدان ذاتا فمسلم ولا ضرر فيه وان اراد متحدان مفهوما فممنوع لان عنوان الموضوع ومفهومه هو الهذية وعنوان المحمول هو المجلة فتغايرا مفهوما وشرط الحمل هو الاتحاد

خارجا والتغاير مفهوما وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الآتي وهذه مقدمة (قوله اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام) والفرق بينهما ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا ما ادركها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير حكم العقل انها مقدرة في نظم الكلام ومرادة في المعنى فتكون في حكم المذكورة فهو حكم مطابق هكذا ذكره السيد الشريف في تصنيفه ولكنه صرح الشيخ الرضي في شرحه ان تقديرها مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا حيث قال وقد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحن قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا قليل وقوعه فلذلك فلم يطردوا اطراده ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فلا يقال زيدا فضربت ولا زيدا فضربته بتقدير اما واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فعلى هذا لا يصح تقدير اما ههنا فالاولى ان تجعل الفاء زائدة كما في قوله زيد فوجد او تجعل الظرف جاريا مجرى الشرط كما ذكروه في واذ لم يهتدوا به فسيقولون ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضي من الشرط في تقدير اما انما هو شرط الاطراد حيث قال وانما يطرد ذلك اه اذ لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز في صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل ما معنى الواو على التقدير قلنا انها للعوض عن اما على تقدير كونها مقدرة حتى لا يجوز جمعها والعطف على تقدير كونها موهومة اما بتأويل عطف القصة على القصة او بجعل هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر فيكون عطف انشاء او بجعل جملة الحمد والصلاة للاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيفة فيها الحكمة) ففيه اشارة الى تشبيه الحاضر في الذهن بهذه الصحيفة في كمال ارتباط اجزائه بعضها مع بعض وحسن انضمامه كالصحيفة الواحدة (قوله اي سيدهم) ففيه تشبيه الحاضر في الذهن بسيد القوم في كونه مرجعا للكل واشرفهم (قوله بحار المعقول) من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه (قوله نظمها اه) النظم جمع اللؤلؤ في سلك شبه الجملة باللؤلؤ استعارة بالكناية واضافة النظم اليها استعارة تخييلية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبتها اه) الترتيب في اللغة جعل الشيء مرتبا وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا معناه الاصطلاحي بقرينة قوله وسميتها (قوله من يبغ اسباب العلى) اي يطلبها (قوله فتلك) مبتدأ

علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام وكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اي الجملة (بتهذيبه) اي بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اي مع كونه محكما متينا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لأدى الى التعمية والالغاز (وبخواها لغاية تبيينه) اي بسبب كمال توضيحه (المرام) اي المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اي طريق (كشف الاسرار) يعني لان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشفه اسرار الاصول وما رمز فوضعه لارشاد سالكي صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اي الجملة (معولا) اي معتمدا (في تقدير الكلام وتحقيقه (على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص من محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه

شعر من يبغ اسباب العلى فليصل بها
فتلك الى نيل العلى خير سلم

(اسأل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسأل الله تع (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (من الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل اوالوقاية على اللغو والاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور (عليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) لا الى غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم

وقوله خير سلم خبره (قوله كفاية من كنز الهداية) كلمة من ليست صلة للكفاية على ان يكون ظرفا لغوا بل هى ظرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية حاصلة من كنز الهداية واضافة الكنز الى الهداية من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه اى هدايته التى كالكنز (قوله لاقدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان قيل ان ما يسأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التى هى مسائل الفن والوهم لا يدركها لان مدركاته هى المعانى الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم العقل فى الكليات فالجواب عنه على ما فى حواشى المطالع ان الوهم وان كان لا يدرك الا المعانى الجزئية الا ان النفس هى المدركة فى الحقيقة فتدرك المعانى الجزئية بآلة الوهم والمعانى الكلية بالقوة العقلية ولما كانت مألوفة بآلة الوهم صارت قد تحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام المعانى الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط فى احكامها وهذا هو معنى معارضة العقل والوهم واستيلائه على العقل لا كونهما متعارضين فى مدرك واحد واستيلائه فيه (قوله حتى اثبت) اى اكون ثابتا ومستقرا (قوله على اللغو اوالاستقرار) على طريق اللف والنشر (قوله تمثيل لا تحقيق) يعنى انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم (قوله اى سميع) قال القاضى ان المراد بالاجابة فى قوله تعالى فانى قريب اجيب دعوة الداع تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة والسؤال المشهور كما يندفع بالتفسير بالسميع كذلك يندفع بما ذكرناه والمراد بالسؤال المشهور ان الدعاء قد لا يجاب (قوله لا على غيره) يريد ان التقديم للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين اوالافراد (قوله واربعة عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الغرر اسم كتاب المصنف وهو المشهور (قوله بحيث لا يشوبها آه) متعلق باورد (قوله اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم آه) اعلم انه قد وقع فى اوائل الكتب فى هذا المقام هكذا مقدمة فى تعريف العلم وموضوعه وغايته وفى بعضها المقدمة فى كذا وكذا معرفا باللام واعترض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة يلزم كون الشئ ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص بما حاصله ان الاعتراض انما يرد ان لو انحصرت المقدمة فى مقدمة العلم لكنها على نوعين مقدمة العلم وهى ما يتوقف عليه مسائل كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهى طائفة مخصوصة من كلامه قدمت

امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا فما جعل ظرفا هو مقدمة العلم وما جعل مظروفا هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره فى شرح الرسالة الشمسية فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة الكتاب حيث عرف فيه مقدمة الكتاب بما عرفه فى شرح التلخيص ثم قال وهى ههنا امور ثلاثة الاول بيان الحاجة الى المنطق والثانى بيان ماهية المنطق والثالث بيان موضوعه اى مبين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين ورده الشريف العلامة بانه اصطلاح جديد لا نقل عليه فى كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقهم ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بان اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف وغيرهما قد تطلق على معلومات مخصوصة وقد تطلق على ادراكاتها وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية والشروع فى تحصيل تلك المعانى وادراكها على بصيرة يتوقف على امور اخر تصورية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعانى الاول والثانية تعليما وتفهيما وجب تقديم الالفاظ الدالة على المعانى الثانية الموقوف عليها على الالفاظ الدالة على المعانى الاول المقصود ليفهم الموقوف عليها اولا ويشرع فى ادراك المقصود ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالنقوش الدالة على المعانى بتوسط العبارات اعنى الكتابة كان تقديم ما بازاء الموقوف عليها واجبا اذا تمهد هذا فاعلم ان الكتاب المؤلف كالمفتاح مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والابواب اما ان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على تلك المعانى المخصوصة وهو الظاهر واما عن النقوش الدالة عليها بواسطة تلك الالفاظ واما عن المعانى المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش او المركب منهما فلا اشكال فى قولهم المقدمة فى حد العلم وموضوعه وغايته ولا فى قولهم الفصل فى كذا لان معناه حينئذ هذه العبارات المخصوصة فى بيان هذه المعانى لان المقدمة التى هى جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على هذا التقدير وانما استحقت تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها فى بيان ما هو مقدمة العلم تسمية للشئ باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان كان عبارة عن المعانى المخصوصة فقد يوجد قولهم المقدمة فى كذا بان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلى منحصر فيما ذكر

من الامور المذكورة فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجه ايضا بان مقدمة العلم هي تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكانه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين آنفا هذا ما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلكين ظاهر فالشارح اشار بلفظ التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح للحمل على كل من المسلكين اما على مسلك التفتازاني فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب واجزاؤه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبيين المعاني المذكورة ظرفا للالفاظ المخصوصة المسماة بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك التفتازاني او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كظرف يحيط بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كظرف يحيط بالمعاني نفسها لكنه لو قال اى المقدمة في بيان حد العلم آه بحذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبتدأ محذوف الخبر لكان اولى لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصر والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن ان هذه المقدمة في بيان اى شيء وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجامع المانع لا حده الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسائله او التصديق بمسائله وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها اذ لا معنى لتحديد الشيء الا تصوره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا افليس تلك المسائل والتصديق بها امورا اعتبارية محضة حتى يتيسر التحديد بها فعلى هذا تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم رسوما لا حدودا (قوله وتعيين موضوعه) اى التصديق بموضوعية موضوعه اعني التصديق بان الشيء الفلاني موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة البسيطة فمن المبادي التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفتازاني كما ان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه

بتعريفه كتصور الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادي التصورية واما تصور مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلكونه معتبرا في التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك قلنا ممنوع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف عليه لانه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيجوز ان يتصور مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني (قوله وغايته) اي غايته المخصوصة المعتد بها المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المعتد بها لانه على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا يترجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول مطلق الفائدة من كل شيء وعلى الثاني يعد سعيه عبثا عرفا والمقصود من تعيين الفائدة ان لا يعد عبثا في سعيه على ما سيصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة المذكورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومن المعلوم ان الشروع في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان بهذين العلمين يمكن له الشروع فيه بلا حاجة له الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما صدروا به الكتب والا فالبصيرة ليس امرا مضبوطا حتى يحصر في الاشياء الثلاثة (قوله فان طالب كل كثرة آه) يعني ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثرة مضبوطة بجهة وحدة فالاصول كثرة مضبوطة بجهة وحدة وكل كثرة مضبوطة بجهة وحدة من حق طالبها ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبه ان يعرفه بجهة وحدته وجهة وحدته حده وتعيين موضوعه فلابد ان يعرفه بهما واما تعيين غايته فلان لا يكون سعيه عبثا (قوله كثرة) بيان للواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم المدونة الا كثرة اذ لم يدونوا مسئلة واحدة ولم يسموها اسما واحدا (قوله حقه ان يعرفها بها) اي بتلك الجهة احترز به عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن معرفتها بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه فان في هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجمالي على جميع المسائل بحيث يعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له او من غيره فيأمن من فوات شيء

وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعني وضياع وقته فيما لا يعني

بما يعنيه وصرف الهمة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل الشروع فيه بجهة وحدته بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل اختياري يتوقف على ارادة جزئية للمطلوب وذا لا يكون الا بعلم جزئي يتعلق بذلك المطلوب ويتميز به عن غيره والعلم الكلي الشامل له ولغيره لا يكفي في ذلك التميز ولئن امكن الشروع بذلك العلم الكلي والارادة الكلية وذهب الى طلبه فعسى ان يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه واما في الصورة الثانية فيتعسر بل يتعذر لكثرتها فلا يتصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعنيه ايضا فدار الامن من فوات ما يعنيه هو العلم بتلك الجهة ولهذا قال ليأمن من فوات ما يعني وضياع وقته فيما لا يعني بيانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه وهي ان كل مسئلة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى من طردة وهي ان كل مسئلة لها دخل في تلك المعرفة فهي من الاصول وظاهر ان المقدمة الاولى لا دخل لها في الوقوف الاجمالي والمقدمة الثانية تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسئلة لها دخل في تلك المعرفة وكل مسئلة كذلك فهي من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولا تخفى عليك ان تلك المقدمة الكلية التي تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول تحصل من التصديق بموضوعية الموضوع ايضا فحصل الوقوف الاجمالي بها ايضا على جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجمالي والامن من فوات شئ مما يعنيه الى تعريفه الجامع المانع فلو قال ليكون في شروعه على بصيرة وليأمن فوات ما يعني وضياع وقته فيما لا يعني لكان اولى (قوله تحصل بتعريفه الذي آه) اشار به الى ان المراد بالحد المضاف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف الجامع المانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به في نفس الامر ايضا وقال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا لما خفي واخفاء لما ظهر في الموضعين او المقصود هو التفنن في الموضعين بناء على ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتمالين (قوله وموضوعه) مجرور معطوف على تعريفه (قوله يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب) يعني ان تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها بمعنى الهيئة المركبة اعني ان الشئ الفلاني موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها النظرية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير عليها ههنا لان المشهور عند الجمهور

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكثرة ومتنوعة جدا وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة تصدى الاوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق كالعدد للحساب او مقيد بجهة وحدة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى او باشياء متعددة متناسبة فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة فى المقدار لعلم الهندسة او فى عرضى كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة فى الايصال الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول ودونوها على حدة وعدوها علما واحدا وسموا ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه على ما سيأتى بيانه فصارت كل طائفة من الاحوال بسبب تشاركها فى الموضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى مشاركة فى موضوع آخر فتمايزت العلوم فى انفسها بموضوعاتها فصار هذا التمايز مما لابد منه وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى لا وجوبى اذ يجوز تمايزها بتمايز المحمولات ايضا الا انهم يستحسنونه لامرين احدهما ان الموضوع هو الذى يقصد فى الفن اثبات المحمول له والمحمول انما يطلب لاجله فلذا لم يعتبروه والثانى انهم لو اعتبروا اختلاف المحمولات وتمايزها جهة التمايز لاختل اتحاد كل علم بل كان كل علم علوما جمة بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون النحو علوما متعددة بتعدد محمولات مسائله من المرفوع والمنصوب والمجرور والمعرب والمبنى وكذا سائر العلوم كالحساب يكون علوما متعددة بتعدد محمولاته من الزوج والفرد وزوج الزوج والتميز بين علم وعلم باعتبار المحمول انما يتصور فى العلم بمعنى حصول الصورة لا فى العلوم المدونة فان العلم بان العالم حادث ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى ما ذكرنا من جواز التمايز بالمحمولات اشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز اسناد التميز اليها ايضا ثم على وجه اختيار الموضوع عليها بامرين كما مر (قوله ولانه اختلف فى تعيينه) اى تعيين موضوعه كما سيأتى مصرحا (قوله ولما اقتضى المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثانى اعنى تعيين موضوعه من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة (قوله وهو لقب لهذا العلم) يعنى انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقه عن معناه الاضافى لانه لو لم ينقل عنه لم يشمل جميع مسائل علم الاصول لان معنى

ولانه اختلف فى تعينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم

مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به تنال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف

لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة السمعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلو اريد به معناه الاضافى الذى هو عبارة عن بحث الادلة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه مع انها داخلة فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد فى اللغة من ان المركب الاضافى اذا نقل عن معناه الاضافى ينبغى ان ينقل الى المعنى العلمى ليبقى عهديته التى يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوظة عن التصرف فتبقى دلالته على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسى لاشخصى لان علم اصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القائم بزيد منه غير ما قام منه بعمرو وشخصا ولو كان معلوما هما متحدين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه فى حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجبى وجعلوه لقبا لا اسما لان اللقب هو الذى يلاحظ فيه المعنى الاصلى قال الفاضل الابهرى ان الالقاب يلاحظ فيها المعنى الاصلى وبهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات المعينة واللقب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة التعظيم او الاهانة واما التركيب الاضافى الذى لم يجعل علما فلم يقصد به ذات معينة هذا ما ذكروه اقول جعل مسميات اسماء العلوم كليا باعتبار ان القائم بزيد غير ما قام بعمرو وجعلها علما جنسيا مبنى على ما ذكروه ان تشخص الاعراض بمحالها لا لذاتها ولا لما يحل فيها ولا لمنفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكره فى المقصد الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والا فلا يتم ما ذكروه وقد تقرر فى ذلك المقصد ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما شخصية لا جنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزمها النحاة ضرورة انهم لما وجدوها لا تنصرف ولا تدخل عليها اللام ويجئ منها الحال وتوصف بمعارف قدروا انها اعلام وهذه الضرورة مفقودة فى اسماء الكتب لدخول اللام عليها كقولهم تبين فى الفقه والنحو والصرف كذا ولا ضافتها ايضا كقولهم نحو البصريين ادق من نحو الكوفيين وحكمة الاشراقيين ادق من حكمة المشائيين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى كل منهما بعض العلماء (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه) اى باعتبار معناه الاضافى فان ذلك قد يقصد تبعا فى الاعلام المنقولة عن الاضافى على ما ذكرنا (قوله منقول عن مركب اضافى) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار اللقبية لفظ

مفرد لايلاحظ فيه حال الاجزاء كما فى لفظ زيد وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقبا معلوم مخصوص ومعناه مضافا معلوم آخر اعنى مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لقبا لاتعريف ذات العلم المسمى بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المجرور فى له راجعا الى لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ماظن بان يراد من المرجع اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقبى آه) مراده بيان سبب اختيار طريقة ابن الحاجب فى تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغيير تعريفه وعدوله عنه يعنى انه لما كان للفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب فى ملاحظة احوال الاجزاء وعدم ملاحظتها وقدم صاحب التنقيح ومن تبعه تعريفه باعتبار الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم وجودا اولى ان تعريفه اللقبى الذى ذكره ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لامن حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلوقدم التعريف اللقبى يحتاج الى اعادة تعريف الفقه فى مقام تعريف الاضافى ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ لم يعرف فى التعريف اللقبى ان هذا المعنى اعنى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزأ من المعرف اعنى لفظ اصول الفقه لان غاية مايعلم منه ان مجموع هذا اللفظ فى ازاء مجموع هذا المعنى امّا ان هذا الجزء من اللفظ فى ازاء هذا الجزء من المعنى فلا فمست الحاجة بالضرورة فى مقام التعريف باعتبار معناه الاضافى الى ذكر تعريف لفظ الفقه مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ماعرف اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية فيلزم منه التكرار فى تعريف الفقه حيث ذكر مرة فى التعريف اللقبى ولو تبعا ومرة اخرى فى مقام التعريف الاضافى بخلاف ما اذا قدم الاضافى كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حينئذ يعرف بكلا الحيثيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلاحاجة الى اعادة ذكره مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات فى الاعلام اختار طريقة ابن الحاجب فى التقديم لكنه غير تعريفه الى ماترى بحيث لا يلزم

قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم)

منه التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله اى ملكة) اعلم ان لفظ العلم وكذا اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الحاصلة من ادراك القواعد عن دليل مرة بعد اخرى وقد يطلق ويراد به نفس القواعد المعلومة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فاذا اقترن بذكر المتعلق نحو علم بالاصول على ماوقع فى عبارة التنقيح فى تعريف اصول الفقه لقبا او كان المقام مقام تقدير المتعلق تعين المعنى الاخير والا يجوز ارادة كل من المعانى الثلاثة على ماحققه الشارح فى حاشية التلويح فى كلامه ههنا لما لم يقترن بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يجوز ان يراد كل من المعانى الثلاثة على ماصرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله تعالى وعلى الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريف العلامة فى حاشية المطول انه اذا اريد بالعلم الملكة او القواعد لم يحتج الى تقدير المتعلق وان اريد به الادراك لابد من تقديره انتهى ولما لم يعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن المقام مقام تقديره فكيف تصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه ان المراد بالادراك الذى يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفى حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايحتاج الى تقدير المتعلق كالملكة والقواعد ويدل على هذا قول الشريف العلامة فى تلك الحاشية ان المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم اى القواعد وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا انتهى فانه انما يكون حقيقة فى مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم فى تعيين المراد بالملكة ههنا هل هى ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ والشرائط ما يكفى فى استحصال القواعد والاصول او ملكة الاستحضار التى يسمونها العقل بالفعل والذى ظهر من شرح المختصر ان المراد بها ملكة الاستحصال حيث قال المراد بالعلم بجميع الاحكام التهيؤ له وهو ان يكون عنده مايكفيه فى استعلامه بان يرجع اليه والذى ظهر من كلام التلويح ان المراد بها ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع فى العرف وقد قالوا ان الملكة التى كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية

المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العلية لا يكاد ينحصر في عدد فبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بالمعنى الذي ذكره عضد الدين والذي ظهر من قول الشارح يقتدر ان يحمل على ملكة الاستحصال ومن حمل الباء على السببية فله ان يحمل على ملكة الاستحضار اذ المتبادر من السبب هو السبب القريب كما لا يخفى

(قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اى حاصلة من ادراك القواعد عن دليل (قوله فلا يدخل علم الله تعالى آه) اى اذا كان المراد بالعلم معنى الملكة المذكورة لم تدخل الثلاثة بل علم المقلد ايضا في التعريف اما علم الله تعالى فظاهر لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل على ما ذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان نظر في الدليل فيعلم منه الحكم بتجشم اكتساب والله تعالى يعلم الحكم والدليل معا بلا تجشم كسب ولا استفادة احدهما من الاخر قطعا فان قيل فالله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وكون الحكم مستفادا من الدليل مما كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا ذلك بالنظر الينا لا بالنظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريق الحدس وحيا لا بطريق تجشم الكسب واما علم المقلد فلانه ليس بحاصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا ويجوز اسناد اخراج هذه العلوم الاربعة الى قوله يقتدر بها على ادراكات جزئية لان الاقتدار افتعال ينبئ عن اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم

(قوله وان شمل الملكات كلها) اى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد الاصولية والكلامية والمنطقية والعربية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة) اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يراد بهما القواعد لكن لا مطلقا بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل عصام الدين في الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول العلوم المذكورة في العلم المذكور اذ لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكنه لا بتجشم الكسب والمتبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بتجشم الكسب فلا يدخل هو ايضا وكذا علم المقلد ولعل الشارح حمل الاصول والادراك على المطلق لا لما يكون عن دليل فحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك

(قوله لان الباء للسببية) لا يخفى عليك ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد او ادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء السببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيين) اى المنسوبين الى شريعة محمد عليه السلام

على ما صرح به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه في التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراك الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو سبب عادي على ما هو المذهب عندنا معاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة تخرج به سواء كان السببية الحقيقية او العادية ولو حمل الباء على الاستعانة لخرج العلوم المذكورة ايضا ولم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع) بيانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة ودلالة المعجزة على نفس المعجزة ومن اقواها القرآن فلو توقف القرآن على الشرع لزم الدور واقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف على مطلق المعجزة لا على القرآن فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن ولو سلم انه يتوقف على القرآن لكن المعجز منه هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس بمعجز حينئذ فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجز منه فلا دور و يمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المعجزات فاللائق ان يثبت صدقه بها لا بغيرها ولهذا قال فلا يليق وحينئذ يلزم الدور (قوله فبمعنى استفادتها من تلك الادلة) فيه انه قد صرح آنفا ان المراد بتلك الادلة ما لا يتوقف على الشرع فلو كان انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى ما يستفاد من تلك الادلة لزم ان لا تتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والزكاة فالاولى ان يجعل انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع (قوله من حيث انهما) ولا يخفى عليك ان هذه الحيثية قيد للموضوع على ما سنبينه ان شاء الله تعالى (قوله علم كالجنس والباقي كالفصل) بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من الذوات والصفات والحكم اما شرعي اولا والشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا والاول علم الفقه والثاني يشمل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل للكل فبقوله يعرف به يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل على تقدير دخولها في العلم على ما مر و يخرج به ايضا علم المقلد و بالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات و بالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا و بالشرعية يخرج العلم بالاحكام الغير الشرعية

اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث انهما) اي لتلك الاحوال (دخلا في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور

وادراك الجزئي والبسيط تصورا
او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم
والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما
عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري

كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بحدوث العالم او من الحس كالعلم بالاحراق النار او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وقيد الحيثية يخرج العلم المتعلق باحوال الادلة والاحكام الشرعيتين لا من تلك الحيثية ككونها قديمة او حادثة وانما قال كالجنس اتباعا للمشهور من ان الجنس والفصل في الحقيقة يختصان بالماهية الحقيقية الموجودة في الخارج (قوله وادراك الجزئي والبسيط) ولهذا يقال عرفت الله دون علمته (قوله والمراد بها ههنا آه) فكأنه قال اصول الفقه علم يستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات احوال الادلة والاحكام الشرعيتين من الحيثية المذكورة لكنه بمعنى ان اي فرد يوجد من تلك الاحوال امكن ان نعرفه بذلك العلم لا انها جملة تحصل بالفعل بذلك العلم لان تلك الاحوال غير متناهية ووجود غير المتناهي جملة محال وبه يندفع ما قيل انه ان اريد معرفة جميع الاحوال المتعلقة بهما فهو محال لانها غير متناهية وان اريد معرفة البعض الغير المعين فهو تعريف بالمجهول وان اريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يندفع ما قيل ان اريد كل الاحوال فلا يكون هذا العلم حاصلا لاحد او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه فيلزم ان يكون فقيها لكن بقي ههنا شئ وهو ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن في التعريفات ولا قرينة هنا ولا يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعاني الثلاثة المذكورة لانه يصلح ان يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة الى تعيين واحد منها بخلاف المعرفة فان المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة تعينه (قوله والدليل ما يمكن التوصل آه) قال الشريف العلامة انما قال ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فحينئذ لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه اصلا ولكن لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج منه مع انه من افراد المعرف وانما قال من حيث هو دليل لان الدليل من حيث انه نظر فيه نظرا صحيحا يعتبر فيه التوصل بالفعل اما بطريق الدوام او بطريق الضرورة بالنظر الى ذلك النظر الصحيح لا بالنظر الى ذات الدليل ولا بالنظر الى التوصل في نفسه لكن الحق عند اصحاب التعريف معاشر اهل السنة انه بطريق الدوام لان العلم بحصول النتيجة عقيب النظر انما هو بطريق جري العادة عندهم لا بطريق اللزوم على ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التوليد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

خلقه تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لا يخلقه وان لم يوجد عدم خلقه اصلا والحاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دوامي لا ضروري عندهم ولو بالنسبة الى النظر الصحيح واما بالنسبة الى ذات الدليل لا دوام ولا ضرورة اصلا ومن ههنا يندفع ما يقال ان النظر الصحيح يقتضي التوصل بالفعل ضرورة او دواما والامكان يقتضي تساوي طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف وجه الاندفاع ظاهر وحمل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام الجامع للوجوب وفيه نظر وسنذكره ان شاء الله تعالى (قوله وهو اعم من النظر فيه نفسه آه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور ويعم المفرد والمركب على التحقيق فان اريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه على ما هو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المتفرقة او المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها وان اريد به النظر في احواله ينطبق على المشهور لا على التحقيق الذي اعتمدوا عليه لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من حدوثه وامكانه وتغيره وان اريد ما هو اعم منهما على ما ذكره الشارح ينطبق على المذهبين معا فحمله عليه فان قيل سلمنا ان النظر في احوال المفرد وفي انفس المقدمات المتفرقة واقع واما في المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع لان معنى النظر فيها ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد ترتبت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الاصوليون او نقول ان المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا النظر لا بالنظر المقدم عليه فمعنى التعريف ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في المقدمات التي رتبت بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اي الماهية من حيث هي ينضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود لا بوجود قبله ومن ههنا ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصول مباين صدقا للدليل على اصطلاح المنطق على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الحاشية ايضا المراد بالامكان الامكان العام الجامع للفعل والوجوب ليندرج في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني ان تلك المقدمات لكونها معروضة

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته

الهيئة ومقارنتها لها يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص ههنا فيه فيحمل على الامكان العام الجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات فقول حمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب مخالف لمذهب اهل السنة لان حصول العلم عقيب النظر الصحيح ليس بضروري عندهم اصلا لا بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله في نفس الامر بل بجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وحمل الوجوب المعتبر في الامكان العام على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين في تلك المقدمات المعروضة للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن الهيئة (قوله فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت) اي اذا كان النظر اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المأخوذة مع الهيئة اصلا فان هذه المقدمات اذا رتبت ترتيبا صحيحا توصل الى المطلوب ولا يخفى عليك انه مندرج تحت هذا العموم المقدمات المعروضة للهيئة على ما ذكرناه فقصره على المقدمات المتفرقة على ما ظهر من قوله اذا رتبت قاصر (قوله والثاني هو المراد ههنا) اي المفرد هو المراد في تعريف اصول الفقه فيكون كل من الادلة الاربعة مما ينظر في احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد (قوله او عند التعارض) اي تعارض الادلة وهي مباحث الترجيح (قوله او باعتبار استنباط الاحكام منها) يحتمل ان يكون عطفا على عند التعارض فحينئذ يكون اشارة الى ما قاله الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر ان احوال الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها او استنباطها منها فيكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشريف العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الادلة السمعية فقط وباقي الا يجعلت من بحث الاحكام والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومختار الشارح ان موضوعه هو الادلة السمعية والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث الادلة والاحكام معا والظاهر ان يكون عطفا على قوله باعتبار دلالة الادلة فحينئذ يكون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل ان الاستنباط ليس احوال الاحكام لان احوالها هو الثبوت والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الادلة على كون المصدر بمعنى المفعول

فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها

على ما قالوا ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون الاستنباط صفة للضمير المجرور (قوله والمراد باحوالهما) اى احوال الادلة والاحكام (قوله اعراضهما الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها ما يبحث عنه فى الفن وهى كونها مثبتة للاحكام ودالة عليها ومنها مالا يبحث عنه فى الفن بالفعل ولكن له مدخل فى لحوق ما يبحث عنه فى الفن بالادلة ككونها عامة اومشتركة اوخبر واحد اومشهورا اوخفيا او محكما الى غير ذلك ومنها ماليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مفردا اومركبا جملة فعلية اواسمية ثلاثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم القطعى مثلا والقسم الثانى يقع او صافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذى يكون عاما يفيد الحكم القطعى والكتاب الذى خص منه البعض يفيد غلبة الظن وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطعى وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول مايكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى مايكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبى ونحوه والثالث مالايكون كذلك فالاول منها يقع محمولا فى القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثانى يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لاتثبت بالقياس وقد يقع محمولا كقولنا زكاة الصبى عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث فى هذا العلم عنها ولاهى من مسئلة على ما صرح به فى التوضيح وتحقيقه ماذكروه من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حملها على موضوع العلم اوعلى نوعه اوعلى اعراضه الذاتية اوعلى نوع اعراضه الذاتية والحاصل ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا اثبات الكتاب والسنة لها من مسائل الفن فى اكثر كتبهم لما رأوا ان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد

ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا اظهارا لما خفي واخفاء لما ظهر فان قيل قد صرحوا ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يجعلونه من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعيا فلا ينافي كون الاول من مسئلة الكلام كون الثاني من مسئلة الاصول ومرادهم بكون القياس مثبتا كونه مثبتا لغلبة الظن للحكم والافهو مظهر للحكم في الحقيقة على ما صرحوا به (قوله وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع آه) اعلم ان الحكم يطلق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من الفرض والوجوب والندب وغيرها وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي العرف العام على نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وفي اصطلاح المنطق على التصديق اعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالشارح رحمه الله اختار الاول لانه مختار الحنفية على ما صرح به في بحث الاحكام ولان المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كان موضوعا للفن وليس شيء من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا للفن اذ لا بحث في هذا الفن عن احوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال ما ثبت بخطاب الشارع على ما سيظهر في باب الاحكام فلا يصح حمله على واحد من هذه المعاني ولانه سالم عما ورد على اصطلاح الاصول الذي اختاره اكثر الاشاعرة على ما سيأتي بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ما ثبت بالسنة والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارعا وخطابه اعم من الوحي المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرف له وهو معنى كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرف لعلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فما ثبت بكل منهما فهو ثابت بخطاب الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد حمل الحكم على المعنى المذكور ثم الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب اوالى الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه وليس شيء منهما مرادا ههنا بل المراد به ههنا هو الكلام الموجه نحو الغير للافهام لان الاحكام المذكورة انما تثبت به لا بالخطاب بالمعاني المذكورة لانها ازلية ولا مخاطب في الازل حتى يخاطب الا ان يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز الخطاب للمعدوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

المكلف على ان تكون الاضافة وللام للجنس لا لجميع افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل الخطاب المتعلق بفعل واحد لعبد واحد فيدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع تدل على ان لا حكم الا خطاب الشارع وقد وجب طاعة اولى الامر منا والسيد فخطابهم ايضا حكم اجيب بانه انما وجبت طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكم الشارع فان قيل انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال العباد وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد الحيثية معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت اولم تذكر فالمعنى ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد من حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال في مادة النقض من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم بزيادة قيد بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير لان معنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك لكن هذا الجواب غير مرضي للشارح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للصحة والفساد والبطلان والانعقاد وما بعده الى المانعية مع ان الاقتضاء والتخيير لا يصدقان عليها بالمتبادر من معناهما ولهذا لم يذكرهما في التعريف بل تركهما ليشتمل التعريف على تلك الاحكام ولهذا قال فيما بعد من تعريف بعض الشافعية ولا يجعلون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو المشهور لئلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان كتعلق الحكم بماله او ذمته (قوله كالفرضية الى قوله واللزوم وعدمه) بيان لانواع الحكم التكليفي وقوله وانواع الخطاب الوضعي عطف على الفرضية وبيان لانواع الحكم الوضعي وبيان تعريف كل نوع واقسامه سيأتي في المقصد الثاني من الكتاب ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب بمعنى ما خوطب به فيكون بمعنى الحكم فالمعنى وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق التعريف المذكور على انواع الخطاب الوضعي نظر لان الحكم الوضعي عبارة عما نشئ

كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية

بالخطاب بتعلق شیٔ بالحكم التكليفي وحصول صفة له للشیٔ باعتبار الحكم التكليفي على ما صرح به في المقصد الثاني كركنية القيام في الركوع فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكشرطية حضور الشهود للنكاح فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحة النكاح تعلق الشرط بالمشروط وكعلية البيع للملك فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك تعلق الاثر وكسببية الوقت للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضيتها تعلق السبب بالمسبب وكمانعية وجود النجاسة للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحتها تعلق المنافي فالخطاب في كلها لم يتعلق بافعال العباد بل انما تعلق بكون الشیٔ سببا للشیٔ او ركنا او شرطا له او مانعا منه وهذا ليس بافعال العباد اللهم الا ان يتكلف في التعريف ويقال المراد بالافعال اعم منها ومما يتعلق بها وبكون الشیٔ ركنا للشیٔ مما يتعلق بافعال العباد وان لم يكن افعالا لهم (قوله وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله آه) المراد بالخطاب ههنا معنى ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسي الازلي لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فيكون الخطاب ايضا قديما

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

واعلم ان الشافعية عرفوا الحكم بالتعريف المذكور واعترضوا عليه بوجوه الاول انه غير جامع للاحكام الوضعية واجاب عنه بعضهم بالتزامه فلا يضر خروجها واليه اشار المصنف بقوله ولا يجعلون آه وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد وبعضهم قال المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة وكذا معنى شرطية الشاهد في النكاح ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في سائر الاسباب والشروط والموانع والشارح اشار الى هذه الاجوبة كلها كما ترى والثاني ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر اجيب عنه بانا لا نسلم ان الحكم حادث وانما الحادث تعلقه لا نفسه والثالث ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفا بالمباين واجابوا عنه بوجوه الاول لا نسلم انه تعريف بالمباين لجواز ان يراد بالخطاب ما خوطب به والقرينة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالحكم المعرف ليس نفس الكلام كما يراد بالحكم ما حكم به وهو ضعيف لانه من قبيل جعل

المعرف قرينة للتعريف الثانى لانسلم ان المراد بالحكم المعرف هو الوجوب والحرمة وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الايجاب والتحريم الذى هو من صفات الله تعالى وانما اطلق على الوجوب مسامحة الثالث ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لغة وما يقع به التخاطب اصطلاحا فان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد فى نفسه يعرض له تعلقان توصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان فى الموصوف الذى يقومان به فصارا متحدين ذاتا مختلفين اعتبارا فلذلك يجعلون تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك فى الامور الحقيقية والكلام فى الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الامر وهو افعل يلزم ان يكون الحكم متحدا مع دليله لان دليله هو نفس قوله افعل اجيب بان الحكم عبارة عن القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل عبارة عن القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق المالية من مال الصبي ورد بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وبان تعلق الحق بمال الصبي اوذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مرتب عليه والخامس انه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع بل بالسنة والجواب عنه ما قدمناه فى التعريف الذى اختاره الشارح والسادس انه لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح اجيب بتعميم الافعال القلبية السابع انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال العباد والاخبار المتعلقة باعمالهم واجيب تارة باعتبار قيد الحيثية واخرى بزيادة قيد الاقتضاء او التخيير كما ذكرناه من قبل (قوله ولا يجعلون غير الوجوب آه) اى من الصحة وما بعدها مما ذكر الى المانعية لعدم صدق الاقتضاء والتخيير على هذه الاحكام على ما ذكرناه (قوله من الحكم) اى من الحكم الشرعى بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم

الفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له
وظاهر انهما مما بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة واذا لم تكن
الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده
صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يترتب عليه الاثر وبطلانه عبارة عن عدم
انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال في انواع الحكم الوضعي مثل
الركنية والشروطية وغيرهما مما يدرك بالعقل واعلم انهم اختلفوا في غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهية والحرمة من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد
الى قوله والمانعية في انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام
الشرعية الوضعية او من الاحكام العقلية فالشارح رحمه الله تعالى جعلها
كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور قيد الاقتضاء
او التخيير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختاره ابن الحاجب
من المالكية وذكر في التعريف قيد الاقتضاء او التخيير ليخرجها وبعضهم جعلها
من الاحكام الشرعية الوضعية وزاد في التعريف قيد الوضع وبعضهم جعلها
من الاحكام التكليفية وادرجها في التعريف بتعميم الاقتضاء من الصريح
والضمني بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله في كبرى الاقتراني) اي اذا استدل
على المطلوب الفقهي بالاقتراني او الاستثناء هكذا وقع في التوضيح حيث قال
ونعني بالقضية الكلية المذكورة ما تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت عليها بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن
القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقول فيه نظر لان الاقيسة
المنتجة للمطلوب الفقهي ليست محمولات كبراها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال
اعني احوال الادلة والاحكام التي لها دخل في الاثبات ولا موضوعات كبراها
ومقدمات ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل محمولات كبراها وتوالي ملازماتها
حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمة وغيرهما وموضوعات
كبراها ومقدمات ملازماتها فعل من افعال العباد لان محمول مسئلة
كل فن هو بعينه محمول جزئيات موضوع تلك المسئلة نحو هذا من فوع

وبعضهم زاد في التعريف قيدا او الوضع
فادرج الخطاب الوضعي في الحكم
وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح
فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال
في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني
او ملازمة الاستثناء المنتجين للمطلوب
الفقهي

لانه فاعل وكل فاعل مرفوع فهذا مرفوع وهذا الان مسئلة كل فن قضية كلية تستنبط منها احكام جزئيات موضوعها فالمنتج للمطلوب الفقهي هكذا هذا الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرائن الندب والنسخ والمعارض الى غير ذلك من القيود والاوصاف المعتبرة وكل فعل يتعلق بامر هذا شانه واجب فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المنتج للمطلوب الفقهي والاقيسة التي جعلت محمولات كبراها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال وموضوعات كبراها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة ليست منتجة للمطلوب الفقهي بل هي منتجة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا اقيموا الصلاة يثبت الوجوب لانه امر مطلق عن قرائن الندب والنسخ والمعارض وكل امر هذا شانه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب اونقول كلما كان اقيموا الصلاة امرا شانه كذا فهو يثبت الوجوب لمتعلقه لكنه كذلك فهو يثبت الوجوب ففي القياسين موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الادلة ومحمولها وتاليها هي احوال الادلة ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فنتيجتهما ليست بمطلوب فقهي بل قضية شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصولية خذ هذا فانه من خواص هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الاحوال معتبرة في الكبرى والملازمة المنتجتين للمطلوب وذلك بان جعل محمولا اواوصافا لموضوعات الكبرى وتاليا اوقيدا في الشرطيات فقوله محمولات اواجزية بيان على ترتيب اللف والنشر واللام في قوله لهما وفي في قوله فيهما متعلقتان بماقبلهما على وجه التنازع اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة في التعريف هي الاحوال الجزئية للادلة والاحكام الجزئيتين وما تقع محمولا في الكبرى واوصافا ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هي هذه كل امر شانه كذا وكذا يفيد الوجوب والمراد بما في التعريف هو اقيموا الصلاة يفيد الوجوب وهو غير الاول (قوله وسواء نشأت) اي تلك الاحوال الواقعة محمولات اواوصافا في كبري اقتراني وتوالي اوقيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الادلة والمراد اعراضها الذاتية اللاحقة منها مايبحث عنها في الفن بالفعل ككونها مثبتة للاحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للادلة الاربعة لكن في القياس بمعنى اثبات غلبة الظن ومنها مالايبحث عنه في الفن ولكن له دخل في لحوق المبحوث عنه لموضوعه ككونها قطعية وظنية آه فان كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة كما في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر

سواء كانت محمولات واجزية لهما واوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكره وكونه ظني الدلالة اوالثبوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لايكفر منكره وكونه خاصا يتوقف عليه اثباته الحكم في مدلوله المخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لغير ذلك المدلول وكونه عاما يتوقف عليه اثباته الحكم في كل فرد قطعا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثبات الحكم بعد ترجيح احد معانيه بالتأمل لاقبله وكونه راجحا عند التعارض يتوقف عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون اوصافا وقيودا لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون محمولا لها (قوله اونشأت آه) اي سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات با جزية او اوصافا وقيودا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا اووضعيا والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها ما يبحث عنها في الفن كثبوتها بالادلة واليه اشار بقوله ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة ومنها مالا يبحث عنها في الفن ولكن لها مدخل في عروض المبحوث عنها كاحوال المحكوم به وعليه فان احوالهما احوال للاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار متعلقها والايلزم ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن واليه اشار بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض الثبوت بالادلة للاحكام يتوقف على احوالهما على ما سنبينه واذا كان احوالهما احوالا للاحكام كانت تلك الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شانه هذا متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شانه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد دليل موصوف بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه وجد دليل موصوف بها فيثبت هذا الحكم فكل من كبرى الاقتراني وملازمة الاستثنائي مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية) الاول مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفي والثاني لبعض الحكم الوضعي فان علية القدر والجنس للربا لاتثبت بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظني الدلالة وانما لم يثبت الثاني لئلا يفضي الى نصب الشرع بالرأي على ما بين في باب القياس

اونشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية

(قوله وكاحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وباحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة للزنا وثمانين سوطا للشرب اوللقذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حد الايثبت الا بالنص لا بالقياس حتى لم يجب على من لاط بامرأة بقياس اللواطة على الزنا لان الحدود تندرئ بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولان الحد وعقوبة مقدرة ولامدخل للرأي في المقدرات الشرعية واما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس لان التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حق العبد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بدليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة اذ لا تقدير في الشرع للتعزير نفسه فللرأي فيه مدخل روى ان النبي عليه السلام عزر رجلا قال لغيره يا مخنث فقاسوا عليه من قال لغيره يا فاسق او يا خبيث اونحوهما للاشتراك في العلة وهي الاذى والحاق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات اوتسع وثلاثين على الامام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض احوال المحكوم به ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم (قوله وكاحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستجمعا لشرائط الاهلية سالما من العوارض وهو من احوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة وقوله فانها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فانها تجب على العاقل لا على المجنون (قوله وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال) اى كون تلك الكبريات واللازمات والمباحث مسائل الاصول هو المقصود بكونه معرفا للاحوال في التعريف المذكور وذلك لان كل علم من العلوم المدونة لايعرف به الا مسائله ولهذا عرفه في التنقيح بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولما كانت تلك الاحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بان تكون محمولات وتوالى واوصافا وقيودا على مامر كان العلم بها علما بالقضية المشتملة عليها فمعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التي اعتبرت فيها احوال الادلة والاحكام من حيث لها دخل في اثبات الاول للثاني فيرجع الى ما في التنقيح (قوله وتلخيصه) اى وتلخيص التعريف المذكور بعد شرح قيوده على ماينبغي ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة الى اقيموا الصلاة تحتاج في استنباطها

وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لايثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا

منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تحصر فى عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط لان كثرتها علة محوجة الى المعرفة بوجه اجمالى والا يتعذر تحصيلها ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع جزئيات الاحكام لعدم تناهيها لتعلقها بالحوادث الفعلية التى لا تكاد تحصر فى عدد فحصلت هناك قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من تلك الادلة يسمى فقها ثم تتبعوا جزئيات الادلة والاحكام وكلياتها ونظروا فيها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما وجزئياتهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه (قوله والمشهور فى تعريفه العلم آه) هكذا عرفه فى اصول ابن الحاجب ومراده بيان وجه عدوله عنه وذكر له وجهين وله وجوه اخر على ما سيأتى بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ اصول الفقه مثلا (قوله انما هو قواعد العلم على الاطلاق) اى سواء كانت واقعة كبرى او متعلقة بالقيود والشرائط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت محمولات تلك القواعد هى الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى الفن كالاثبات والثبوت فى الاصول والايصال الى المجهول فى المنطق او الاعراض الغائية التى يتوقف عليها الاثبات والثبوت ككون الادلة قطعية او ظنية وغيرهما على ما تقدم وكالحدية والرسمية فى المنطق (قوله الى ما ذكر) اى الى الاحكام الشرعية الفرعية (قوله سهلة الحصول) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانه من قبيل حمل الكلى على ما هو جزئى له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من

والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد اوادراكها اوالملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل

معرفة قولنا كل فاعل مرفوع كذا ذكره الشريف العلامة فى كتبه ورد بان حمل الكلى على جزئياته قد لا يكون سهلا بل نظريا عريقا فيه واجيب عنه بان جميع قضايا جميع العلوم المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهر كونها جزئيات لها لا يحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بحده فى المبادى التصورية ومعلوم الوجود مفروغ عنه فى ضمن الاشخاص المعلومة ولو فى علم آخر ومامن علم الا ويقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشذ منها واحد فتصور جزئيات موضوعه محدودة فلا يكون كونها جزئياته امرا معلوما فالمراد حمل الكلى على جزئيات علم كونها جزئيات له فقولهم ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان موضوع تلك القاعدة على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهلة الحصول (قوله ضم القاعدة الكلية آه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور فى التعريف مجاز عن الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد بيان طريق التوصل يعنى يتوصل بها الى الاستنباط المذكور لو ضمت الى صغرى سهلة الحصول فحينئذ يخرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرائط فانها يتوصل بها الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهلة الحصول وان لم يمكن انضمامها بالفعل كما يقال فى صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه على مالم يقع النظر فيه اصلا انه دليل لانه لو نظر فيه نظرا صحيحا يتوصل به الى مطلوب خبرى قيل يمكن ان يجاب عنه بان مرادهم به التوصل بالقواعد بضم نفسها او ضم ما لها دخل فى ثبوته والقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم ما لها دخل فى ثبوته من القضايا المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله لا يمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذى يدخل الاحوال فى الاثبات ان القواعد التى تكون محمولاتها الاثبات والثبوت لا تكون كبرى لما ينتج المطلوب الفقهى لبطلها (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعنى القاعدة التى تكون محمولاتها الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على الباء السببية (قوله اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة) كالعلم بقواعد العربية والكلام فانها من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين

والسنة ووجوب صد قها ثم يتوصل الى الفقه (قوله لا الكبرى وحدها) يمكن ان يقال انه لما كان المراد التوصل بطريق الضم الى صغرى سهلة الحصول كان معنى التعريف يتوصل بضمها الى الصغرى الى الاستنباط المذكور فصار الموصل القريب هو المجموع ايضا لان الضم لا يكون الا بالمضموم والمضموم اليه هذا وههنا وجوه اخر تصلح وجها للعدول عن المشهور منها انه قد تقدم وتقرر فى محله ان اسماء العلوم المدونة ولفظ العلم عبارة عن القواعد اوعن ادراكها عن دليل اوعن الملكة الحاصلة عن ادراكها مرة بعد اخرى عن دليل فان اريد بلفظ العلم المذكور فى التعريف المشهور القواعد اوالملكة فلا يصح تعلق الباء به لانه اسم جامد لا يصح متعلقا للجار ولانه يلزم تعلق الشئ بنفسه على تقدير ارادة القواعد وارتكاب حذف المضاف على تقدير الملكة اى الملكة المتعلقة بادراك القواعد وان اريد به ادراك القواعد فعلى تقدير صحة تعلق الباء به يلزم ارتكاب الحذف فى التعريف اى العلم بالقواعد عن دليل ومنها لزوم الدور لان تلك القواعد نفسها وادراكها وملكتها يتوقف على هذا العلم اذ لم يعرف فى غير هذا العلم وقد كان حقيقة هذا العلم تلك القواعد او ادراكها او ملكتها فيتوقف معرفته وتحصيله على معرفة هذه الاشياء لان معرفة الشئ لا يمكن الا بمعرفة حقيقته وقد توقف معرفة هذه الاشياء على هذا العلم فيلزم الدور ومنها ان ما يتوصل به الى الاحكام الشرعية الفرعية ليس القواعد المذكورة التى هى عبارة عن مسئلة الفن بل القضية الجزئية المشتملة على احكام موضوع تلك القواعد نحو اقيموا الصلاة بقيد الوجوب (قوله وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة) هكذا اطلقه ايضا فى التلويح ولا بد من تقييد تعريف المفردات بقوله من حيث يصح تركيبها منها على ما وقع فى شرح المختصر الحاجبى لان معرفة المركب من حيث انه مركب يتوقف على معرفة مفرداته لا مطلقا بل من حيث يصح التركيب منها بتلك المعرفة فخرج منه معرفة تلك المفردات بحيث لا يكون مصححا للتركيب منها كمعرفة الاصل بانه القائم بذاته او شئ يمكن ان يعلم ويخبر عنه وكمعرفة الفقه بانه علم من العلوم المدونة فان هذه المعرفة لا تصحح التركيب وانما المصحح معرفة الاصل بانه ما يبتنى عليه الشئ ومعرفة الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وهنا احتمالات اخر ذكرناها فى حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجبى فارجع اليه (قوله بمنزلة الجزء الصورى) انما قال كذلك اما لان الجزء الصورى انما يستعمل فى الاجسام

لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من التعريف اللقبى شرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى

حقيقة على ماصرح به الشريف العلامة فى بعض كتبه اولانه مشترك بين ما فى الاجسام و بين الهيئة الحاصلة من التيام الآحاد والمفرات كما فى العسكر والمعجون والاضافة القائمة بالمضاف المتعلقة بالمضاف اليه كما فيما نحن فيه ليست بواحدة من هاتين الهيئتين حقيقة بل بمنزلتها لحصول المركب بها بالفعل على ماذكره بعض الافاضل وتحقيقه ان الاضافة بالمعنى المصدرى ليست جزأ من الكلام لانه امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج اصلا والاضافة بمعنى الحاصل بالمصدر ان كانت صفة المضيف اعنى المتكلم فكونها جزأ من اللفظ المركب مسلم لكن افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار معناه ممنوع فلا تكون مرادة ههنا وان كانت صفة المضاف على ماهو المراد ههنا فكونها مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه مسلم ولكن كونها جزأ من الكلام ممنوع لانها صفة للمضاف عرضت له بعد اضافة المتكلم ما كان مضافا الى ما كان مضافا اليه فلا يكون جزأ له لكنه بمنزلة الجزء الصورى المركب عند حصوله لابه (قوله لاشتهار آه) وقيل انما تركه لانه اريد بها معناها اللغوى وقد علم ذلك فى اللغة وليس لها معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه بخلاف المضاف والمضاف اليه اعنى الاصول والفقه فان لهما معنى اصطلاحيا يحتاج الى بيانه واعلم انه قال فى التلويح للعلم بدل الاشتهار وانما عدل عنه للاشعار بان العلم بدون الاشتهار لا يغنى عن تعريف الاضافة وهو ماد ل على شئ باعتبار معنى هو المقصود واعلم انهم اختلفوا فى تفسير اسم المعنى والعين ففسره الشريف العلامة فى حاشية المختصر بما فسره الشارح ثم فسر المعنى بالصفة القائمة بذلك الشئ وفسر الشئ بما كان قائما بنفسه كالمكتوب او بغيره كالمصدر وقال وحاصله المشتق وما فى معناه والمراد باسم العين ماليس كذلك كالدار والعلم لاالمصطلح النحوى من ان المعنى ماقام بغيره والعين مايقابله انتهى يعنى ان المراد بالمعنى ما يستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه او قائما بغيره لاماتقوم بغيره ولامايقوم بنفسه فعلى هذا يكون المراد بالوصف فى قول النحاة الوصف كون الاسم دالا على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود مايستقل بالمفهومية لامايقوم بذاته وقال الفاضل الابهرى فى حاشية المختصر اسم المعنى مادل على معنى لايقوم بنفسه وهو معنى العرض واضافته تفيد اختصاص المعنى الذى هو مدلوله لاختصاص مايقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص هو الدق لا القصار او مشتقا كما فى كاتب زيد اذ يفيد اختصاص الكتابة لا

لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها مشتقا اوفى معناه تفيد الاختصاص

باعتبار ذلك المعنى والافتفيده مطلقا

من قامت هى به ولاسائر معانيه واعراضه والمشتق اذا كان موضوعا لشئ يقوم بنفسه باعتبار معنى يقوم به صح لغة اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط انضمام الآخر اليه او بالتجوز واما اسم العين وهو مادل على مايقوم بنفسه فاضافته تفيد اختصاص المضاف مطلقا اى بحسب الذات والمعانى القائمة به وان لم يدل عليها لفظه لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد افاد انها مع جميع منافعها مختصة به ولهذا ثبت الخيار لمن اشترى دارا موجرة من غيره اذا لم يعلم ذلك واما اذا علم كان فى حكم المستثنى انتهى ورده الشريف العلامة بوجهين احدهما ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى الذى هو مدلوله باعتبار الامر الداخل فى مفهوم المضاف ودق الثوب ليس كذلك لان اختصاص الدق بالثوب انما هو باعتبار تعلقه به وهذا التعلق امر خارج عن مفهوم الدق وثانيهما ان اضافة الفرس الى زيد مثلا لا تفيد اختصاصا باعتبار لونه وحركته وطوله الى غير ذلك من صفاته بل باعتبار ملكيته او ركوبه واذا قيل دار زيد فان فهم اختصاصها بحسب السكنى فذاك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها لاسائر اعراضها تبعا لها الا لاضافتها يعنى ان ما ذكره فى اضافة اسم العين من انها تفيد اختصاص المضاف بحسب الذات وجميع المعانى القائمة به لا يجرى فى اضافة الفرس والدار الى زيد فان اضافة الفرس لاتفيد الاختصاص فى اكثر صفاته واضافة الدار اليه تفيد اختصاصها بحسب السكنى فقط او بحسب الملكية وحينئذ يفهم منه اختصاص منافعها بتبعية الملكية ولا يفهم اختصاص سائر اعراضها واما مسئلة الشراء فلان الشراء يفيد ملك العين المستتبع لمنافعها ولاتعلق لها بالاضافة اصلا وقد عرفها على الاضافة (قوله باعتبار ذلك المعنى) اى الصفة الداخلة فى مفهوم المضاف اى تفيد اختصاص ذات المضاف باعتبار صفته (قوله فتفيده مطلقا) اى غير مقيد بصفة داخلة فى مفهوم المضاف فاذا قيل دار زيد او غلامه افاد اختصاصها فى الملكية او السكنى وفى القيام والتعلق فان قيل هذا مخالف لما ذكره ابن الحاجب والرضى فى شرح الكافية من ان الاضافة المعنوية تفيد تعريفا لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية فى مدلول المضاف ليست تلك الخصوصية لغيره مما دل عليه لفظ المضاف فقد ظهر منه ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص باعتبار معنى قائم بمدلوله لا مطلقا اجيب عنه بان مراد ابن الحاجب بالخصوصية هى الخصوصية الخارجية عن مدلول المضاف لا ما هو داخل فيه فلا مخالفة بينه وبين ماذكرناه من الاطلاق

لان تقييد دلالتها بامر خارج عن مفهوم المضاف لاينافي اطلاقه عن امر داخل في مفهومه ثم تفسير الاطلاق بما ذكرناه بناء على ما اختاره الشارح في تقسيم اسم المعنى والعين واما على ما اختاره الابهري فيفسر الاطلاق بغير هذا على ما تقدم آنفا (قوله ادلة تختص دلالتها بالفقه) فيه ان المختص بالفقه ليس دلالتها بل الادلة نفسها وانما الدلالة هي جهة الاختصاص كانه لم يفرق بين المختص وجهة الاختصاص فالاولى ان يقال ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه على ما هو المعتبر في معنى الاصل (قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف آه) فيه ان توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف اليه من هذه الحيثية لايقتضي تقديم تعريف المضاف اليه لان الخفاء المحوج الى تعريفهما ههنا ليس باعتبار كونهما مضافا ومضافا اليه بل باعتبار عدم معلومية ذاتيهما من حيث يصح منهما التركيب على ما تقدم وهذا الاعتبار غير اعتبار كونهما مضافا ومضافا اليه فلا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه على انه قد يقال كما ان المضاف يتوقف على المضاف اليه من هذه الحيثية كذلك يتوقف المضاف اليه على المضاف فلا تكون تلك الحيثية مرجحا لتقديم احدهما (قوله سوى القيد الاخير) وفي التوضيح معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة من الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات لم تزده وابو حنيفة رحمه الله لم يزد لانه اراد الشمول على الثلاثة (قوله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة) شروع في دفع ما اورد على هذا التعريف من الاعتراض من وجهين احدهما انهم فسروا المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل واعترض عليه بان قيد عن دليل مما لا دليل عليه ولا اصطلاح والثاني ان المراد بما لها وما عليها اما الكل بمعنى مجموع الاحكام الماضية والآتية او كل واحد بمعنى ما يدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد او بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر او الاقل مثلا او بعض مطلق وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت الحصر وضبط المجتهدين فلا يعلم احكامها اصلا لا جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من افراد ذلك النوع حكمه الندب وهكذا لانه لا ضابط

فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس ما لها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما مين بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا او لامر آخر

بجميعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فيلزم ان لا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمة الله عليه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري وثبت توقف ابي حنيفة رحمة الله عليه في مسائل كثيرة واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من دليل فقيها وليس كذلك فاجاب رحمه الله عنهما بما حاصله ان المراد بما لها وما عليها كل ما لها وما عليها بمعنى كل واحد ولما امتنع معرفته بدون ملكة الاستنباط وبلا دليل اعتبر كل من الاستنباط والدليل في التعريف فلم يكن قيد عن دليل مما لا دليل عليه وكذا الارادة الملكة لان العبادة قاضية على اعتبارهما في التعريف لكن على طريقة الاقتضاء لا على طريقة المجاز اللغوي على ما اشعر به قوله اراد بالمعرفة سبب للمعرفة لانه لو اراد المجاز اللغوي فاما ان يراد ان لفظ المعرفة فقط بدون تعلق ما لها وما عليها مجاز عن الملكة فيكون تعلق ما لها وما عليها بالملكة مشكلا واما ان يراد ان مجموع معرفة النفس ما لها وما عليها مجاز عن الملكة فيلزم كون اللفظ المركب مجازا مرسلا ولم يتعارف ذلك في المركب واما التعارف في المركب في الاستعارة التمثيلية ومع هذا لم ينتظم الكلام ايضا فيكون المراد ارادة الملكة في نظم الكلام بالاقتضاء ويدل عليه قوله الآتي فكانه قال الفقه ملكة آه فان قيل ان كان المراد بالملكة ملكة الاستحضار على ما هو المشهور فيلزم ان لا يكون احد فقيها ايضا اذ لم يتيسر لاحد استحضار جميع ما لها وما عليها عن دليل وان كان المراد ملكة الاستحصال بمعنى التهيؤ لتحصيل الجميع فيرد عليه ان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه ايضا والتهيؤ القريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب واجيب عنه باختيار الشق الثالث بان المراد بها التهيؤ بمعنى كون الشخص بحيث يعلم باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي بها تمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام على ما يدل عليه قوله الحاصلة من تتبع القواعد الاصولية وقوله وقوة استنباط ورد هذا باربعة اوجه بان المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كمالك وابي حنيفة رحمهما الله في مسائل كثيرة واليه اشار بقوله ولا ينافي ذلك آه وبان الخطأ في الاجتهاد ثابت وبان حكم بعض

الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وبان لفظ المعرفة لا دلالة له على ذلك التهيؤ فلا يليق في التعريف واجيب عن الاول والثاني بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض المجتهدين او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع اولعدم شرط او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل وعن الثالث بانا لانسلم ان شيأ من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد الاترى ان معاذا اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص من الآية والسنة وعن الرابع بانا لانسلم عدم دلالة لفظ المعرفة على التهيؤ المخصوص فانها تدل عليه بقرينة تعلقها بالعام كما فيما نحن فيه واشار الشارح الى بعض ماذكرناه وسكت عن بعض وقوله فان العادة آه علة مصححة لكون اضافة المعرفة الى عام من قرينة للارادة المذكورة (قوله النفس الانسانية مطلقا) قيدها بالانسانية احترازا عن المجردة عند مثبتيها اذ المجردات لم تثبت عند المتكلمين وقوله مطلقا اي مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن لان اكثر الاحكام وان كانت متعلقة باعمال البدن الا ان منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد فاطلق ليرجع ضمير ما لها وماعليها الى النفس باطلاقه فيشمل التعريف الاحكام العملية والاعتقادية معا ثم اخرجت الاعتقادية بقيد العمل كذا قيل لكنه يرد عليه ان النفس انما تكلف وتخاطب بالاحكام مطلقا باعتبار تعلقها بالبدن فلا يصح اعتبار تجردها عن البدن نعم يصح ان يقال يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه وان يراد النفس الانسانية لكونها سببا لحصول الاعمال ومحلا للخطاب وانما البدن آلة على ماوقع في التلويح لان هذا ليس اعتبار النفس مجردا عن تعلقها بالبدن (قوله احكام ما تنتفع به او تتضرر) اي في الآخرة على ما صرح به في التوضيح والقرينة عليه كون علم الفقه من العلوم الدينية على ما في التلويح فخرج به ما ينتفع به ويتضرر في الدنيا من اللذات والآلام النفسانية وقوله دنيوية اواخروية بيان للاحكام لالما ينتفع به ويتضرر والصحة والفساد مثال للاحكام الدنيوية والوجوب والحرمة ونحوهما مثال للاحكام الاخروية اعلم ان ما لها وماعليها يحتمل على ثلاثة اوجه منها ما ينتفع به او يتضرر في الآخرة اخذا من قولهم ان اللام للانتفاع وعلى للضرر وهذا الوجه يحتمل ثلاثة اوجه احدها بمعنى مايثاب عليه ويعاقب عليه في الآخرة والثاني ان يراد بما ينتفع به مالايعاقب عليه وبما يتضرر مايعاقب عليه والثالث ان يراد بما ينتفع مايثاب عليه

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وماعليها احكام ما تنتفع به او تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها

وبما يتضرر مالايثاب عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب اومندوب اومباح اومكروه كراهة تنزيه اومكروه كراهة تحريم اوحرام ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت الاقسام اثني عشر والفرض داخل في الواجب والسنة والنفل في المندوب على ماهو المشهور ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والسبعة الباقية من الاثني عشر لايثاب ولايعاقب عليها فلا يدخل في القسمين فالوجه الاول من الوجوه الثلاثة لايصدق الاعلى الخمسة المذكورة فلا ينبغي ان يراد في التعريف والوجه الثاني يصدق على كل من الاثني عشر فان فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يدخل فيما يعاقب والسبعة الباقية تدخل فيما لايعاقب وكذلك الوجه الثالث يصدق على كل منها فان فعل الواجب والمندوب يدخل فيما يثاب عليه والعشرة الباقية تدخل فيما لايثاب عليه فيجوز ان يراد كل من هذين الوجهين في التعريف مع مافيه من التكلف المذكور ومنها ان يكون مالها بمعنى مايجوز لها وماعليها مايجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي الثلاثة من الاثني عشر اعني فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجة عن القسمين فلا ينبغي ان يراد هذا المعنى في التعريف ومنها ان يراد بما لها مايجوز لها وبما عليها مايحرم عليها وهذا المعنى وان كان صادقا على الاثني عشر جميعا الا انه لم يرد في التعريف عملا بالمشهور من ان اللام للنفع وعلى للضرر ومن هنا ظهر وجه من عدل عن التعريف المذكور الى تعريف آخر مع انه منقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى صاحب المذهب وههنا بحث وهو ان ترك الحرام والمكروه تحريما لما كان واجبا على ماصرحوا به في المعنى الثاني فكيف يصح قولهم في المعنى الاول ان السبعة الباقية لايثاب ولايعاقب لان الواجب مايثاب عليه واجيب عنه بان المثاب عليه هو فعل الواجب لاترك الحرام والمكروه والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بعدد كل حرام لايصدر عنه قلت وهذا على اطلاقه ليس بصحيح لان ترك الحرام والمكروه لكونه حراما ومنهيا عنه من الله تعالى مما يثاب عليه على ماصرحوا به وانما لايثاب عليه ان لو ترك لعدم وجدانه اولكون الحرام خلاف مقتضى طبعه وهذا لان ترك الحرام لكونه حراما كف النفس عنه فيثاب عليه لانه من قبيل الفعل ولهذا قال

لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به اوتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة علم الرسول والمقلدومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام ابي حنيفة رحمه الله (اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجد انيات كما اشرنا اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى الندرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا

الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (قوله لظهور ان الفقه ليس عبارة آه) بيان لوجه ذكر الاحكام مضافا الى ما ينتفع به يعني لو لم يقدر الاحكام يكون المعنى معرفة النفس مالها وما عليها فان اريد معرفة ذات مالها وما عليها يكون تصورا وان اريد معرفة وجود مالها وما عليها بمعنى التصديق بوجودهما يكون تصديقا بثبوتهما في الواقع وكلاهما ليس بمراد في تعريف الفقه وهو ظاهر فقدر الاحكام (قوله تصدق بها) هذه الباء للسببية وفي قوله بحكم صلة التصديق (قوله فخرج بقيد النفس آه) كانه ذهل عما ذكره في تعريف اصول الفقه من ان علم الله تعالى وعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدخل في التعريف على تقدير ارادة الملكة بالعلم فبعد ارادة الملكة في تعريف الفقه ايضا لا وجه لاخراج علم الله وعلم جبرائيل بقيد النفس وعلم الرسول بارادة الملكة (قوله ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات آه) فان اعتقاد وحدانيته تعالى واعتقاد عدم شريكه تعالى عنه وتنزهه مما ينتفع به ويتضرر في الآخرة وكذا ارادة الخير للغير وارادة الشر للغير وهو الحسد مما ينتفع به ويتضرر به في الآخرة فيصدق التعريف المذكور على ملكة تصديق احكامهما عن دليل فخرجا بقيد العمل اقول فيه بحث لانهم صرحوا ان المراد بالملكة في تعريف علم الكلام ملكة الاستحضار والمراد ههنا ملكة الاستحصال على ما تقدم فكيف يصدق على علم الكلام وكذا على التصوف وهذا البحث يرد على قوله لان المراد بالوجدانيات احكامها ايضا (قوله قلنا لا لان المراد آه) حاصله ان احكام الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة من الوجوب وغيره تدرك بالدليل ونفس الوجدانيات بالوجدان كما ان احكام العمليات تدرك بالدليل ونفس الاعمال بالحس لان ثبوت الجود والتواضع والحلم يعرف بالوجدان وكذا ثبوت اضدادها واما احكامها من الوجوب والندب والحرمة والحسن والقبح فانما يعرف بالدليل (قوله فالواجب معرفته تعالى هكذا) اى من الحيثية المذكورة فيه اشارة الى ان معرفته تعالى بكنهها ليس بواجب لان كنهه اما متعذر او متعسر على الاختلاف فلا يتيسر التحديد ووجوب معرفته تعالى من هذه الحيثية بالشرع عند الاشاعرة لعدم حكم العقل عندهم وعندنا وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر

المظنون واجب عقلا الا ان معنى وجوبه بالعقل عندنا كونه مدركا له ومعرفا وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معنا اذ لا حاكم سوى الله تعالى (قوله وهذا الواجب مطلق) الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمته من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان وجوب الصلاة والحج والزكاة مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال ان بلغ عاقلا وقدر على الزاد والراحلة والنصاب يجب عليه الصلاة والحج والزكاة ومطلق بالقياس الى الطهارة فلا يقال اذا وجدت الطهارة تجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يقيد وجوبها بوجود النظر فلا يقال اذا تحقق النظر تجب المعرفة وتتقيد بعدمها فيقال اذا تحقق عدم المعرفة تجب المعرفة والا فلا فكان معنى قوله مطلق ان لا يقيد بتحقق النظر لا ان لا يقيد اصلا والا فالمعرفة مقيدة بعدمها (قوله وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب) اعترض عليه بانا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او اثر خطاب الله على ما تقدم ويجوز ان يتعلق الخطاب بشيء ولا يتعلق بمقدمته ولا يجاب عنه بان ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه لان المستحيل وجود الشيء بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب مقدمته ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بان عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه واجبا بايجاب الشرع ومأمورا به بخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه بل يجاب عنه بتخصيص الدعوى بان المأمور به اذا كان شيأ ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا للمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وقطع الرقبة مثلا لان القتل وهو ازهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدورا له بل كيفية حاصلة من تحصيل المقدمات فلا معنى لايجابها الا ايجاب سببها الذي هو النظر (قوله يتوقف على معرفة احوال العالم) لان معرفتها ليست

وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب

بضرورية بل نظرية فلابد من النظر فى افعاله لينتقل منه اليها وذلك بالنظر فى احوال تلك الاشياء (قوله فيعبر فى جميع مسائل آه) فيه انه ان اراد بكون وجوب الاعتقاد معتبرا فى جميع هذه المسائل كون الوجوب محمولا فيها فحينئذ يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته تعالى واجب وكذا سائر المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد ممن اختلف فى موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على ما بين فى محله وان اراد به مجرد ملاحظته فى جميع تلك المسائل لا بحيث كونه محمولا فيها بل بمعنى ان المتكلم يريد بكل مسئلة منها افادة السامع بان هذا اعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت كون البحث فى الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادر وكذا ان اراد ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المختار فمسائل الكلام كلها راجعة الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل ولا يثبت ايضا اكثرية البحث فى الكلام عن الاحكام على انا نقول ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى على ثلاثة اقسام صفاته تعالى وافعاله فى الدنيا والآخرة واحكامه فيهما على ما بين فى المواقف والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المبحوث عنها شيأ واحدا (قوله وهذا هو السر آه) قال فى شرح المواقف لابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا الكسبية مقاصد فى علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية انتهى والذى ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبر فيها بل من حيث توقف العقائد عليها (قوله العلم كالجنس) اختلفوا فى مسمى لفظ الفقه سواء كان المسائل او التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعى كله بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل وقال بعضهم ظنى كله بذلك المعنى وقال بعضهم قطعى بعضه

فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات

ظني بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الادلة النقلية هل تفيد القطع في الكل اوالظن في الكل اوالقطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم قد يطلق و يراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل اوالتصديق بها اوالملكة بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق و يراد به مطلق المسائل اوالملكة اوالتصديق وقد يطلق و يراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على الثاني والثالث فظاهر واما على الاول فلأن الفقه وان كان عبارة عن القطعي على هذا القول لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الناشي عن دليل لا بمعنى عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقيني المعتبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ما سيأتي في محله فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجز ان يراد به اليقيني فاما ان يراد به مطلق التصديق او مطلق الادراك على طريق ذكر العام وارادة الخاص الذي اريد بلفظ الفقه سواء حمل لفظ الفقه على القول الاول اوالثاني اوالثالث لان مطلق التصديق يعم الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما نفس الفقه فمجزوم به لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احداهما ان هذا الحكم مظنون المجتهد وهي ضرورية والثانية ان كل مظنون المجتهد يجب العمل به في حقه بالاجماع ينتج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به قطعا عنده الا ان الظن وقع في طريق لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية ورد هذا الجواب بان المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان متواترا وهو ممنوع ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي خروج الحكم الذي يحتمل نقيضه احتمالا ناشئا من دليل مرجوح بالنسبة الى دليل الحكم على ما يظهر من باب الترجيح من الفقه مع انه من افراده فعلم منه قوة القول الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا حمل الشارح لفظ العلم في تعريفه

على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة ليشمل قطعيات الفقه وظنياته اخذا للقول الثالث لان الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد واليقين على ما صرح الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر المنتهى لا لتخصيص بالظن على ما ظن وحمل مراد الشارح على القول الثانى (قوله لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعنى التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى او اثر خطابه عند الاصوليين والفقهاء على ما سبق ولما لم يكن المقصود عن العلم بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا باثر خطابه اعنى الاحكام الخمسة بل هو فى الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال المكلفين حمله على هذه النسبة اعنى الوقوع واللاوقوع لكن هذه النسبة يتعلق بها علوم ثلاثة الاول تصورها فى نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل النقيض والثانى تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر فان تردد فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل النقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذى تقدم بيانه فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فممنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه وان اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فمسلم لكنه لا بد من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقه بها من حيث وقوعها فى تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق بما لا نسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اى مقولة كانت من مقولات الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية مشكوكة كما اذا تشككت فى زيد قائم فان العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد بالاحكام اما جميعها او كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل على ما ذكرناه فى التعريف الذى قبله واجيب باختيار الجميع وحمل العلم على التهيؤ ورد بان البعيد يوجد فى غير الفقه ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه بان المراد بالتهيؤ كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الاحكام لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط ورده صاحب التوضيح باربعة وجوه ثبوت لا ادرى والخطأ فى الاجتهاد وبان حكم بعض الحوادث

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وبان لا دلالة للفظ العلم على ذلك التميز
واجاب عنه في التلويح فارجع اليه (قوله او غيرهما) اى غير الاشياء الخمسة
وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه في قوة
الصلاة تجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء
يندب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح آه) قيل هذا القول من الشارح
دليل على ان حمل مسمى لفظ الفقه على الظني كله اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره
الشيخ اكمل الدين في شرح المختصر حيث قال و المراد بالعلم في هذا التعريف
القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لا لليقين خاصة
لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يحتج الى قيد يخرجه وكان
قيد الاستدلال ضائعا ولو ردت الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون
لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني ظني فكيف يكون علما
انتهى (قوله اى الموقوفة آه) المجعول الحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية
بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا
التعريف الا ببيان الشارع وخطابه اصلية وفرعية اعتقادية وعملية فسر الشرعية
هنا عما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله
تعالى كما جوزه صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما
في التوضيح والتلويح حيث قالا اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع
لكن المراد بما يتوقف على الشرع حينئذ على ما فسره في التلويح هو وجوب
الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الاحكام لا النسبة الحكمية المذكورة
في الشرح (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اى التماثل بين زيد وعمرو
والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اى المتعلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية
العمل هي الصفة القائمة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمة وغيرهما
وانما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل
ايضا لكونها نسبة بينهما لوجوه منها ان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل
بل من حيث كيفيته فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت
متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضي و مستلزم
لها دون المحكوم عليه لانها معتبرة في مفهوم المحكوم به لكونه فعلا او معناه
دون المحكوم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المحكوم به هو النسبة المعتبرة
في مفهوم الفعل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي القضية قلنا انها

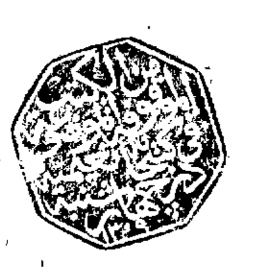
سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
المكلفين او غيرهما والعلم بها تصديق
بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة
على خطاب الشارع خرج به الاحكام
العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
والحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
(العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل

خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه

فتحدان بالذات ومنها ان تعلقها بالمحكوم به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال للمحكوم به المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التى هى الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هوالمحكوم به فاعتبار التعلق به كان اولى (قوله خرج به النظرية آه) اى خرج بهذا القيد النسبة النظرية اعنى الغير المتعلقة بكيفية العمل (قوله غيرالمتعلقة بها) تفسير للنظرية لئلا يتوهم ان النظرية بمعنى مايقابل الضرورية والازم منه كون الفقه ضروريا وليس كذلك وانما وصف هذه النسبة بالنظرية ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ما قالوا من ان علم الشريعة لاهل الاسلام فى مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى حكمة عملية يقصد بها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة فيما تحتها من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بارتكاب الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هومذموم منها شرعا اوعقلا والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة عما فوقها من المبادى العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التى تنظر وتتفكر وتكتسب بها المعقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب الاولى مرتبة العقل الهيولانى وهى استعدادها للضروريات حالة الطفولية الثانية مرتبة العقل بالملكة وهى استعدادها بعد حصول الضروريات لها للانتقال الى النظريات الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهى استعدادها بعد حصول النظريات وتكررها لاستحضارها متى شاء الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهى مطالعة المعقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هى كمال النفس بحسب قوتها النظرية والثلاث الاول مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشريعة منقسم الى عملية يقصد بها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصد بها تكميل النفس باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهى العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة بنفس الاعتقاد كوجود الواجب ووحدته وغيرها من المسائل الاعتقادية فان قيل ان الاعتقاديات منها مايدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كمسئلة الايمان بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقاديات وان استقل العقل باثباتها يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فتخرج بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

ورسوله لايتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على ما بين فى محله اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء وقبحها بالشرع لابالعقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج بالعملية اللهم الا ان يراد بالعمل عمل الجوارح (قوله والوجدانيات) اى خرج به الوجدانيات لان احكامها اى النسبة الحكمية الموقوفة على بيان الشارع وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها عن رذائلها لاللنظر فيها ليؤدي الى الاعتقادات الحقة الا انها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة فخرجت بقيد العملية بهذا الاعتبار اى بالمباشرة (قوله متعلق بالعلم دون الاحكام) دفع لما يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فحينئذ لاتخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لايستلزم حصول العلم بها من الادلة ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة حاصلة من الادلة كالاحكام فتخرج بهذا القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لابالاحكام ووجه الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان ينظر فيها نظرا صحيحا فيعلم منها الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك ولقائل ان يقول ان هذا فى علم المقلد ظاهر واما فى علم الله وعلى الرسول وجبرائيل فلا حاجة فى اخراجها الى تعلقها بالعلم بل تخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة استنباطها من الدليل بان ينظر فيه نظرا صحيحا ويستخرج منه بطريق الاجتهاد فكما ان علم الله تعالى وعلى الرسول وجبرائيل لم يكن حاصلا من الدليل كذلك الاحكام الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله تعالى يعلم الحكم والدليل معا بدون حصول احدهما من الآخر والرسول وجبرائيل يعلمان بطريق الحدس والوحى لابطريق الاجتهاد اذ لا اجتهاد فى حقهما على الاصح اللهم الا ان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لانفس الاحكام فلامعنى لتعلقه بالاحكام فيتعلق بالعلم فتخرج العلوم المذكورة عنه ثم ههنا بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من اليقين والظن اعنى الاعتقاد الراجح لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبرائيل فى التعريف حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد (قوله وما علم آه) يعنى ان المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام الشرعية العملية انما يسمى فقها اذا كان

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (من ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونه من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية)



خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم من المقتضى والنافى مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب

حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام الرازى قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها اى لا يدخل فى مسماه وهذا بناء على ان الفقه ظنى كله واما عند من قال ظنى بعضه قطعى بعضه فيكون داخلا فى مسماه (قوله خرج به الاصول اه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المخصوصة او الملكة فلم يدخل فى التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اريد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعنى المسائل التى تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومحمولاتها الاثبات والثبوت على ما مر ولا يخفى عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو النسبة الحكمية التى طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت فى قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعلم بوجوب آه) فيه ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومحمولاتها الاثبات والثبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هى من مسئلة الفقه الا ترى انها تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول اذا استدللت على المطلوب الفقهى كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله كالعلم من المقتضى والنافى مثلا) اى كالعلم بحكم فعل من المقتضى او النافى كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة فى حلى النساء من المقتضى وعدم وجوبها فى مال المديون لوجود النافى وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر يوجبه المقتضى والزكاة فى الحلى يوجبها المقتضى او ينفيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم يثبت احد طرفيها الدليل الاجمالى من حيث الابرام او النقض وطرفها الآخر ما يرجع الى الابرام او النقض كأن يقول الخلافى المقتضى للحكم السالم عن المعارض يثبت به الحكم والنافى للحكم ينتفى به فيقول الحنفى مثلا زكاة الحلى لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل فى التعريف المذكور كالاصول (قوله ابتناء حسيا او عقليا) فان قيل ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم فى الخارج اما الصغرى فظاهر واما الكبرى

(والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولاضرورية فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل و يقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه

فلما ذكره جمهور المتكلمين واكثر الحكماء فى بحث الاعراض النسبية حتى انكروا على من استدل على وجود الاعراض النسبية بالقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لااعتباريا عقليا بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا وزيد ابو عمرو ولا يستدعى ذلك القطع وجود نفس الفوقية والتحتية والابوة والبنوة فى الخارج وانما يستدعى وجودها فى انفسها فاذا كان الابتناء معدوما فى الخارج فكيف يصح تقسيمه الى الحسى والعقلى والحسى يقتضى وجوده فى الخارج اجيب عنه بان توصيفه بالحسى لايستلزم وجوده فى الخارج وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسى كون ذلك الشئ محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين فنسبة الابتناء الى الحسى يجوز لكون طرفيه اعنى المبنى والمبنى عليه محسوسين بالبصر كابتناء اعلى البناء على الاساس وابتناء السقف على الجدار او بالسمع كابتناء المشتق على المشتق منه اى الفعل والمصدر ولو سلم ان نسبة الشئ الى الحسى تقتضى وجوده فى الخارج فى التحقيق لكنه يجوز ان لايراد بالحسى ههنا التحقيق المبنى على اعتبار العقل بل يراد به ماهو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس عرفا وان كان مقتضى العقل انه معقول محض فحينئذ يخرج عنه ابتناء الفعل على المصدر اذ لايعد ذلك محسوسا فى العرف و يدخل فى الابتناء العقلى وكذا يدخل فيه ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية لانه مثل الابتناء العقلى بمثالين ثم قال ونحو ذلك ولم يخصه بابتناء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقائل ان يقول انه لاحاجة الى المثال الاول لان العلة قد يستدل بها على معلولها التى هى الاحكام المبنية عليها فيكون من ابتناء المدلول على الدليل ويجاب عنه باعتبار الحيثية (قوله والمختار عدمه) رد على القائل المذكور بانه خلاف المختار ويحتمل ان يراد ان المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الاصل مطلقا لافى هذه المادة اعنى اضافته الى الفقه ولافى غيرها على ماهو الظاهر من الوجه الاول حيث علل بان النقل خلاف الاصل ولايعدل اليه الاعند الضرورة وهذا التعليل يقتضى عدم نقله مطلقا ثم دفع مايتوهم من ان النقل فى هذه المادة ضرورة اعنى دفع محذور الشمول الغير المقصود وهو الابتناء الحسى بان هذا المحذور

الذى هومعنى عقلى فيكون اصول الفقه مايبتنى هوعليه ولامعنى لمبتنى العلم الادليله اومايتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذاجعل لقبايكون منقولا فاذاحمل على الاول لايكون فيه الانقل واحد وهو النقل الى العلم واما اذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريفى اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال

مندفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله فى هذه المادة على ماهو الظاهر من الوجه الثانى قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من المقام ومن قوله قيل ونقل الى الدليل واشار بعنوان المختار الى ان ماذهب اليه البعض من انه فى هذه المادة نقل الى الدليل على مافى التلويح غير مختار فان قيل لاوجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لاشبهة فيه على ما فى عامة الكتب فلامعنى لانكاره مطلقا قلنا الذى تحقق ثبوته بلاشبهة هو ثبوت نقله واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ماهو النزاع فلا (قوله الذى هو معنى عقلى) هذا هو مناط اخراج الاضافة لابتناء الحسى يعنى ان الاضافة الى امر عقلى قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعنى الدليل فلا حاجة الى العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوى (قوله اومايتوقف عليه دليله) قال فى الحاشية كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله ومسائله مما لاوجه له لان مبنى الشئ لايكون مسائله واما ثانيا فلان قوله مايتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل وشرائطه ومرادهم بالاصول فى قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو مايبتنى عليه غيره (قوله على الثانى) وهو الدليل (قوله من تعريفى اصول الفقه) اى تعريف هذا اللفظ باعتبار كونه لقبا وباعتبار كونه مضافا فتكون التثنية بالاعتبارين ويحتمل ان تكون باعتبار تعريفى لفظ الاصول ولفظ الفقه اى من تعريف هذين اللفظين والاول اظهر واوفق للمقام (قوله فى تعيين موضوعه) لم يقل فى معرفة موضوعه اوتعريف موضوعه اوتعيين وجود موضوعه اشارة الى ان المقصود بيان ماهو مقدمة الشروع فالعلم اعنى التصديق بموضوعية الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وماصدق عليه عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا الفن بانه الشئ الفلانى لاالاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا الفن لان المقام مقام ماهو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

(وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية

الفن فعلم ان تعيين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة ليس من مقدمات الشروع بل من المبادى التصديقية او من اجزاء العلوم على الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه فى العلم فلكونه معتبرا فى التصديق المذكور اعنى ما يكون مقدمة الشروع لكنه موضوع لتلك القضية واما تعريف ماصدق عليه هذا العنوان اعنى الادلة والاحكام فى هذا العلم فلكونه من المبادى التصورية لامن مقدمات الشروع ولهذا لم يقل فى تعيين وجود موضوعه ولافى تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لكونه جزأ من هذه القضية التى جعلت مقدمة الشروع فى العلم على ماذكرناه آنفا ولكنه لماكان هذا اللفظ مقيدا بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبوقا بالعلم بالمطلق اعنى موضوع العلم اى هذا اللفظ اراد ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان يحذف كل وضمير فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ مايبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الاان يقال انه اراد بموضوع كل علم امرا يصدق على موضوع كل علم ومع هذا لايحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظة كل فيعلم انه لامرجع لضمير فيه فى هذا الكلام واما مااعترض عليه بانه لامرجع لضمير فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم مايبحث فى كل علم اوفى علم وهو ظاهر البطلان وبان هذا التعريف لايطرد لصدقه على كل واحد من اشياء متعددة عدت شيأ واحدا فجعلت موضوع علم كالكتاب والسنة والاجماع والقياس فى هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثانى بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اى يبحث فيه عن اعراضه لاعن اعراض غيره وانواع الموضوع وماذكر معها ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقام تعريف ماصدق عليه الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ماترى وهذا الاعتراض وجوابه مبنى على الاول ثم جوابه عن الثانى ليس على ماينبغى لان معنى التعريف المذكور على تقدير كونه تعريفا لما صدق عليه الموضوع لوكان ماذكره لزم ان لايصدق هذا التعريف على شئ من موضوعات العلوم فلاينعكس لانه يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

لعرضه الذاتي ولنوع عرضه الذاتي بل ما من علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع البحث في العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدواني في شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية انه يرجع البحث في العلم اليها وذلك بان يجعل موضوع الفن بعينه موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي في الحكمة الطبيعية او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك النوع كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس فان الحيوان نوع للجسم الطبيعي او يثبت لذلك النوع ما يعرض لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها اثبت له الحرمة اللاحقة له لامر اعم منه وهو كونه منهيا عنه وهو لا يتجاوز عن افعال المكلفين او بان يجعل عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي او ما يلحقه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين ساكن بينهما فقولهم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على ما مر بل ما من علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع ويؤيد هذا التأويل ما ذكره الشيخ في الشفاء فانه عرف فيه موضوع العلم بما يبحث فيه عن الاحوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له ثم قال لان مسائل العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه وقال الشارحون ان قوله في تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على ما مر تفصيله فاذا كان معنى التعريف ما ذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثاني باعتبار قيد الحيثية اي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان اثبات الاعراض الذاتية لتلك الامور اعني انواع الموضوع وانواع انواعه واعراضه وان كان بحثا عن الاعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق ثم صدق التعريف المذكور على ما ذكره ذلك المعترض انما هو على التأويل الذي ذكرناه لان كلا منها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

﴿الذاتية﴾

الذاتية لموضوع العلم واما على ظاهر التعريف من انه لا يبحث فيه الا عن اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ما حمله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لا يكون عرضا لنوعه ولا النوع نوعه ولا للعرض نوعه بل انما يصدق على هذا التقدير على العرض الذاتى لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا فيحتاج فى الجواب عنه الى اعتبار الحيثية المذكورة فى التعريف والحاصل ان تعريفهم المذكور لو حمل على الظاهر لانتقض عكسه وطرده ولو حمل على التأويل الذى ذكرناه لاستقام عكسه وينتقض طرده بما ذكره المعترض ويجاب بالحيثية المذكورة فان قيل فانما ينتقض تعريفهم هذا طردا وعكسا بناء على الظاهر فما وجه هذا التعريف لحيث عنه بوجهين احدهما انه محمول على المسامحة اعتمادا على التفصيل الذى ذكرنا والثانى انه مبنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيهما ليكون محمول العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد مثلا الاعراب مع المحمولات الى ما يقابله فى النحو من البناء وغيره اذا اخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانها لا تخلو عن احدهما وكذا المتاع الحرق اذا اخذ مع ما يقابله من المحمولات على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعى وهكذا فمعنى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع فى التعريف المذكور جعلها محمولات للعلم سواء كانت عين محمولات المسائل او غيرها والقضايا المذكورة فى النقض عكسا وان كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها اعنى المفهوم المردد عرض ذاتى لنفس موضوع العلم (قوله اى احواله التى تلحقه لذاته) معرفة اللحوق لذاته تحتاج الى معرفة الواسطة فى العروض والواسطة فى الثبوت فمعنى الاولى هى التى يعرض لها العارض اولا وبالذات ولا يعرض لغيرها الا بواسطتها بمعنى ان للعرض عروضا واحدا منسوبا الى الواسطة اولا وبالذات والى غيرها بواسطتها كالمشى للحيوان والانسان فانه عارض لهما عروضا واحدا الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة فى عروض المشى للانسان ومعنى الثانية اعم من الاولى اى سواء عرض لها العرض اولا وبالذات اولم يعرض كالسطح للجسم فان عروضه له لذاته مع ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط بواسطة انتهائهما وكالالوان فانها تعرض السطوح لذاتها مع ان فيضانها على محالها من

اى احواله التى تلحقه لذاته اولجزئه المساوى له اوللخارج المساوى له فى الصدق اوفى الوجود

المبدأ الفياض كذا حققه في حاشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعتبر في العرض
الذاتي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت والمعتبر فيما يقابل
العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض اذا عرفت هذا
فمعنى قوله تلحقه لذاته ليس كون الذات علة العروض لما عرفت من ان السطح
للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان
العلة في عروضها لها ليس ذوات معروضاتها بل الانتهاء والمبدأ الفياض
ولا انتهاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة في العروض لما عرفت ايضا
ومعنى قوله او لجزئه المساوي او للخارج المساوي ان يكون ذلك المساوي
واسطة في عروضه فيعرض العارض له اولا وبالذات وبواسطته للكل والملزوم
واعلم انهم اختلفوا في الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فذهب المتأخرون
الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها
في العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه
او لخارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم
ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته
او لمساويه فالشارح رحمه الله تع اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق
تعريف المتقدمين لوجهين احدهما ان المبحوث عنه في العلوم هو الآثار المطلوبة
لموضوعاتها استحسانا وهي الاحوال التي تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك
الموضوعات ولاشك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشيء لابد ان يكون
مختصا به لامشتركا بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لايكون
مختصا به بل مشتركا بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث
عنها كالحركة بالارادة للانسان فان عروضها له بواسطة استعداد لا اختصاص
له به وهو كونه حيوانا فانه لايختص بالانسان بل يوجد في الفرس ايضا لكن
لتلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذي هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض
ذاتي للحيوان الاعم لا الانسان فان دون علم له يبحث فيه عن ذلك العرض
لا في العلم المدون للانسان لا الاحوال التي تطلبها الاستعدادات التي لاتحصل
لذلك الموضوع مالم يصر نوعا معينا فان هذه الاحوال في الحقيقة احوال للنوع
الاخص الذي كان ذلك الاستعداد مختصا به كالتكلم فانه يعرض للحيوان بسبب
استعداد لااختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اختصت به لتحقق في جميع
افراده من زيد وفرس وحمار وليس كذلك لكنه عارض للانسان الذي هو النوع

الاخص منـــه مختصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للانسان دون الحيوان وثانيهما ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم اعم منه فلوجعل من الاعراض الذاتية له المبحوث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض بوجوه على مابين في محله (قوله فان المباين للشئ) اى في الصدق (قوله اذا قام به) اى اذا قام ذلك المباين بذلك الشئ (قوله في الوجود آه) لما كان الخارج المساوي للشئ في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشئ تعلقا يصلح ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشئ ومن ان لايكون كذلك كالفلك الاعظم المساوي في الوجود لسائر الافلاك لكنه لايكون واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك بحيث يعرض لها الحركة اولا وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اراد ان يقيد الخارج المساوي في الوجود بالشق الاول فقـال فان المباين للشئ اذا قام بذلك الشئ كقيام السطح بالجسم مساويا له في الوجود وجد لذلك المباين عارض كاللون العارض حقيقة لذلك السطح لكن الجسم يوصف بذلك اللون ايضا كان ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعا فيه (قوله الاول) اى مايلحقه لذاته (قوله فان لكل من جزأيه دخلا فيه) فيه انه ان اراد بالتكلم ماتقابل الخرس لايكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده في الاخرس والطفل ولوجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل في عروضه له للحيوان بل منشأ عروضه له هو الناطق فالاولى في التمثيل ماقالوا الاستعداد للتحلي بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولي للانسان باعتبار جزئه لانه لابد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس ولايكفيه الناطق ولابد لفرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه مناط الادراك ولايكفيه الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيــه ان المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لايكون صور المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ الفياض وهذا الادراك انما يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوي اعني الناطق فنفس الادراك لايكون مثالا للعارض للجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد (قوله والمراد بالبحث آه) فيه اشارة الى ماقالوا ان مسئلة الفن حملية موجبة كلية فخرجت الشرطيات الكلية اذلاحمل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزأيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لايبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم

اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار

ايضا اذ لاحمل فيها ايضا بل سلب الحمل فان قيل لاشك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرجان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الحملية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لان السالبة لاتستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمعي آه) اقول الانسب لما سيأتي من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب يثبت الحكم الشرعي وان يقول والكتاب المأول حتى يقال هنالك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة المأولة ويقال في نوع السنة اما مطلقا نحو المتواتر يوجب العلم او مقيدا نحو خبر الآحاد المستجمع لشرائطه المذكورة في محله يوجب غلبة الظن (قوله فقيل انه الادلة آه) وعلى هذا القول مباحث الاحكام ترجع الى مباحث الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الاحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الادلة الى بحث الاحكام باعتبار ان معنى قولنا الادلة تثبت الاحكام ان هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا بحث الترجيح والاجتهاد (قوله انه الادلة من حيث يستنبط آه) وعلى هذا القول يرجع باقي الابحاث الى بحث الادلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما تستنبط منها الاحكام المجتهد لاغيره وعلى ما ذكرنا في الاقوال الثلاثة لانزاع بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال التفتازاني في حواشي التلويح وظني انه لاخلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل انتهى (قوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار) فيه انه ان اراد ان ذات الادلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فنقوض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الادلة من حيث العلم اي من حيث ان العلم بها يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فممنوع وانما المقدم عليه هو العلم بمقدمات

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالمدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل زمانا لانا اذا حصلنا مقدمات الدليل ورتبناه ترتيبا صحيحا ينتقل الذهن دفعة الى المطلوب فزمان الترتيب وحصول العلم بالمدلول واحد اللهم الا ان يقال ان المراد بالسبق هو السبق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمعية لا مطلقا آه) اعلم انهم ذكروا ان الحيثية المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم بل تكون جزأ من الموضوع كقولهم موضوع العلم الالهي هي الموجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث هو موجود كالعلية والمعلولية والوجوب والقدم والحدوث لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن حيثية الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا فلو كان الوجود من الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن لزم تقديمه على نفسه وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي وحينئذ لا يكون قيد الحيثية جزأ من الموضوع بل يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم ولو كان جزأ من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن اعراضه الذاتية وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت ينبغي ان يكون من الثاني لان الاثبات والثبوت من الاعراض المبحوث عنها في الفن واعترض عليه التفتازاني بانا لا نسلم ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية لم يلزم ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الحيثية المذكورة اعني القسم الثاني منها لو جعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم ضرورة انها حينئذ مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا

والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لا ما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه

ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيدا للموضوع بل يكون بيانا للاعراض الذاتية واجيب تارة بان المراد بكونها قيدا ليس كون انفس تلك الحيثيات قيدا للموضوع حتى يرد عليه ماذكر بل امكان تلك الحيثية قيد له وانفسها اعراض مبحوث عنها في العلم مثلا امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه الاعراض مبحوث عنها في العلم وضعف هذا بعدم تمشيته في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها بامكان الطبيعة واستعدادها وايضا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واخرى بانه انما يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذا جعلت قيدا للموضوع اذ لو كان يلزم من كونها قيدا للموضوع لحوق العوارض المبحوث عنها في العلم بواسطة تلك الحيثية البتة لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيدا للعروض لكنها قيد للبحث لا للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض مثلا يتضمن امرين البحث والعروض والحيثية المذكورة قيد للبحث لا للعروض فلا يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض المبحوث عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التفتازاني في التلويح تحقيقا حاصله ان البحث في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحيثية وبالنظر اليها لا ان جميع العوارض المبحوث عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية واخرى بان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرها وليست علة للحوقها بل لجلها يعني ان الايراد المذكور انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غيره فسبب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض اللاحق هو الصحة مثلا والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لجلها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها هذا هو الذي سماه المولى الفناري في فصول البدائع حقا مبناه على ان اضافة الحيثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول تحقيق المقصود ان الاعراض الذاتية في كل علم هي الآثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ما ذكرناه آنفا وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار كل منها يستعد لنوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل مثلا الادلة السمعية لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جملة اسمية او فعلية او معربة او مبنية ونوع آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولا شك ان كلا من الانواع الثلاثة يحصل للادلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان لم تعرف تلك الجهات ولا شك ايضا ان لا بحث في الاصول عن كل من هذه الانواع الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة وسكتنا عليه يفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها وليس كذلك ولذا قال الشارح لا مطلقا فاذا قيل من حيث يثبت بها الاحكام يتعين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحيتها لاثبات كل فرد فرد من الاحكام موضوع الفن لا باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات الكائنة فيها من جهات اخرى ولهذا اقيده بالحيثية المذكورة فكانت الحيثية المضافة الى الاثبات عبارة عن استعداد الموضوع المقتضي لهذا النوع من العرض اعني الاثبات ونفس الاثبات هو الاعراض المبحوث عنها وهذا بناء على ان اضافة الحيثية ليست بيانية كما اختاره المولى الفناري ولاجل ان المتبادر من الحيثية في امثاله كونها قيدا للموضوع وسببا للحوق الاعراض لا للحمل قال الشريف في شرح المواقف يتجه على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية انتهى اذا عرفت هذا فالفرق بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ماسبق ان قيد الموضوع في الجواب الاول هو الامكان المقدر لا الحيثية المذكورة في الكلام بل هي عين المضاف اليه من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد هو الحيثية المذكورة لا بالامكان المقدر بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفي الجواب الثاني مما سماه التفتازاني تحقيقا ان الحيثية عين المضاف اليه ايضا وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزأيه وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق عليه الموضوع وفيما سماه الفناري حقا انها وان كانت قيدا لما صدق عليه الموضوع الا انه لم يجعلها عبارة عن الاستعداد للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد بالسمعية ما ثبت كونه دليلا بالشرع لا ما يكون من المسموعات

اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة

والافلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد احتراز عن الادلة غير السمعية فانها ليست موضوع هذا العلم فان قيل ان العوارض المبحوث عنها ليست اعراضا ذاتية للادلة السمعية اى هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم فكيف يصح قوله موضوعه الادلة السمعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع الفن ان هذا المفهوم ملحوظ فى المباحث على معنى انه يبحث فى الاصول عن اعراض ما اتصف بهذا الوصف بلا ملاحظة خصوصية الافراد والانواع (قوله اى مرجع محمولات المسائل) فيه اشارة الى ما قالوا ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ان يرجع البحث عن العرض الذاتى فى الفن الى البحث عن العرض الذاتى للموضوع على ما بيناه سابقا عند تعريف الموضوع واليه اشار سابقا بقوله والمراد بالبحث عنها حملها الى قوله اوعلى نوعه (قوله والعرض الذاتى) تفسير للمرجع وقوله فى الحقيقة متعلق بكل من المرجع والعرض الذاتى (قوله اضافة مخصوصة) كما وقع البحث فى فننا هذا عن اثبات الادلة الاحكام وعن ثبوت الحكم بالادلة فان كل واحد من الاثبات والثبوت اضافة مخصوصة بين الادلة والاحكام ومرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة لموضوع الفن فان العوارض التى لا يبحث عنها فى الفن ولكن لها دخل فى المبحوث عنه بعضها راجعة الى الاثبات كالعموم والاشتراك والخصوص وكون الخبر متواترا او واحدا او مشهورا الى غير ذلك وبعضها راجعة الى الثبوت ككون الفعل عبادة او عقوبة فان للاول دخلا فى ثبوت الحكم بالظنى وللثانى دخلا فى ثبوته بالقطعى وان الاحوال الراجعة الى الاثبات ناشئة عن احد المضافين وهو الدليل والاحوال الراجعة الى الثبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله اضافة احتراز عما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلا وقوله مخصوصة احتراز عما كان المبحوث عنه اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين فى المبحوث عنه بل كل ماله دخل فى المبحوث عنه ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما فى المنطق الباحث عن الايصال الى المجهول اذ لا دخل فى الايصال للاحوال الناشئة عن المجهول الموصل اليه بل كل ماله دخل فيه هو الاحوال الناشئة عن المعلوم الموصل والحاصل ان كون المبحوث عنه اضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون بعض ماله دخل فيه ناشئا عن احد الطرفين وبعضها ناشئا عن الطرف الآخر

لان المراد بالاضافة المخصوصة هى النسبة التى يعبر عنها باعتبار احد طرفيها بالاثبات وباعتبار الطرف الآخر بالثبوت فمرجع محمولات المسائل انما يكون نسبة بينهما اذا كان ما تتوقف عليه تلك النسبة بعضها فى طرف وبعضها فى طرف آخر اذلو كان كلها فى طرف الادلة مثلا فالمرجع حينئذ حال الادلة القائمة بها من الاثبات لا النسبة التى تستوى بين الطرفين ولو كان كلها فى طرف الحكم فالمرجع حينئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الايصال الى المجهولات وهو نسبة بين الموصل والموصل اليه لكنه لما كان شروط الايصال كلها فى طرف الموصل لم يكن المرجع النسبة بين الموصل والموصل اليه ولم يجعلا موضوع المنطق بل كان المرجع حال للعلوم الذى هو الايصال واما اذا كان الموقوف عليه لها بعضها فى جانب وبعضها فى جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة والباء بيانية (قوله وراجعة) عطف على قوله لها دخل (قوله انما هى المسائل) هذا الحصر بظاهره ينافى ما سبق من ان اسماء العلوم المدونة لاتطلق حقيقة الا على القواعد اوادراكها او الملكة اللهم الا ان يقال مراده الحصر الاضافى بالنسبة الى الموضوعات والمبادى لا نهما انما عدا من اجزاء العلوم تسامحا لشدة الاحتياج اليهما فليس حقيقته الا المسائل المقصودة بالذات لا الموضوعات والمبادى (قوله فاتحاد العلم واختلافه) اى كونه علما واحدا مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو باتحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فالاتحاد والاختلاف فى قوله فاتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والكثرة وفى قوله باتحادها واختلافها بمعنى التناسب وعدمه (قوله لما تركبت آه) قد تقدم ان للمركب جزأ صوريا ولم يذكرها لان اختلاف طرفى المسئلتين واتحادهما يستلزم اختلاف نسبتهما واتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان المعتبر آه) اى فى اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل آه) اى كل من الجزأين من كل من المسئلتين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بلاجزائها تناسب تلك المسئلة بكلا جزأيها وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى التناسب التام ان يرجع موضوع كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومحمولها الى محمول العلم سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كافعال المكلفين للفقه اومتعددا كالادلة

بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وراجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لايخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم

والاحكام للاصول فان موضوع كل مسئلة منه لابد ان يرجع الى الادلة والاحكام ومحمولها الى الاثبات والثبوت فان تناسبت المسائل الكثيرة بهذا التناسب يعد كلها علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرته انماهو بتناسب مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها بتناسب اجزائها وعدم تناسبها وتناسب اجزائها تناسبا تاما بان ترجع موضوعاتها الى شئ واحد ومحمولاتها الى العرض الذاتى لذلك الشئ كما فى الفقه والنحو او ترجع موضوعاتها الى الشيئين اللذين يقعان طرفا للنسبة التى كان بعض ماتوقف عليه تلك النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشيئين والبعض الاخر مما يتوقف عليه تلك النسبة ناشئا من الشئ الآخر وترجع محمولاتها الى تلك النسبة كما فى الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومحمولات مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت ففى الصورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع اعتراض التلويح الذى اورده على وجه الترديد بقوله وفيه نظر لانه آه على ما سنبينه (قوله والا) اى وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشئ واحد كما فى موضوع الفقه او كانت اضافة بين الشيئين ولكن لم تكن العوارض التى لها دخل فيها بعضها ناشئة عن احد الشيئين وبعضها عن الاخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف كما فى المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هى الايصال بين الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال التى لها دخل فى الايصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدية والرسمية وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومنفصلة لزومية ونحوها كلها ناشئة عن الموصل لا عن الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا ففى الصورتين لايتعدد الموضوع وان تعدد فلايتحد العلم بل يختلف (قوله كما قيل فى احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس) قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آنفا (قوله لانه ترجيح بلا مرجح) علة لقوله ولاوجه لرجوع احدهما وذلك لان انتساب تلك الاضافة الى الطرفين على السواء على ذلك التقدير فجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلايتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلأن الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما تغايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغايرت الملزومات بالضرورة ولاوجه لرجوع احدهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح

ترجيح بلامرجح وماسبق من سبق الادلة معارض بسبق الاحكام على الادلة لكونها مقصودة بالذات فلايصلح مرجحا فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف جعل الموصل فقط موضوعا للمنطق مع ان الايصال المبحوث عنه فيه اضافة بين الموصل والموصل اليه لان له مرجحا اعنى كون كل من العوارض التى لها دخل فى الايصال ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه (قوله على ذلك التقدير) اى على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المبحوث عنها الى الاضافة المخصوصة (قوله فلان مأخذ الفصل الداخل) لفظ الداخل صفة المأخذ وهو اشارة الى مافى شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهى مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التميز انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذ الجنس والاعراض الذاتية مأخذ الفصل لما تقرر ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعسرا بل متعذرا مطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعذرا بالنسبة الى غير المعتبر نظروا فى آثارها العارضة واخذوا منها ما يحمل على تلك الحقايق وجعلوا اعم المحمولات المستتبع لها جنسا واخصها فصلا وان لم يعلم كونهما ذاتيين لها فأخذوا الحيوان من بدن الانسان وجعلوه جنسا له لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه التى هى كالصورة له وجعلوه فصلا مميزا له لان صورة الشئ هى المميز التام له فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة الصورة واخذوا من الاول محمولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثانى محمولا اخص وجعلوه فصلا فأخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الادلة ومن صفات اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والثبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت (قوله لما اتحد بالجنس) اى بوجه الجنسية كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين) اى الادلة والاحكام (قوله اتحد كل من الجزأين) اى كل من جزئى مسئلة مسئلة من مسائل الفن مع الآخر (قوله اما المحمول فظاهر) لان محمولات جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة المخصوصة التى تقدم بيانها والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وعن المضاف اليه نوع آخر منه (قوله فاذا اتحدا) اى اذا تناسب الموضوعان تناسبت المسائل ايضا فان قيل قد تقدم ان المراد بتناسب المسائل هو التناسب التام الذى بتناسب الطرفين ومجرد تناسب الموضوعين لايستلزم هذا التناسب قلنا لما كان تناسب

واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزأين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولاشك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل

المحمولات ظاهرا على ماتقدم استغني عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله فيتحد العلم) اى يصير علما واحدا والوحدة هنا بمعنى مايقابل الكثرة (قوله ذلك التقدير) اى تقدير رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة اعني كون المبحوث عنه نسبة مخصوصة بين الشيئين اللذين كان بعض مايتوقف عليه تلك النسبة ناشئا عن احدهما والبعض الآخر عن الآخر وانتفاء هذا التقدير قد يكون بان لايكون المبحوث عنه نسبة كما في الفقه وقد يكون بان يكون نسبة لكنها ليست كالنسبة المذكورة كما في المنطق على ماتقدم (قوله الاول باطل بالاجماع) لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جزأيها امابين محمولاتها فلانتفاء الاضافة المخصوصة على الفرض وامابين موضوعاتها فلانتفاء جامع ما اصلا على ماهو الفرض ايضا لان الفرض في تعددها بلا اشتراك في جامع فان قيل انتفاء الجامع المخصوص بين المحمولات لا يستلزم انتفاء الجامع المطلق فيجوزان يكون بينهما جامع آخر غير الاضافة قلنا نعم الا انه لايضر لما مر ان انتفاء التناسب يثبت بانتفاء الجامع في احد الطرفين (قوله اذا اشتركت في جامع ذاتي) اعلم ان الاشتراك في جامع ذاتي اعم من الاشتراك في الجنس بان تكون تلك الامور المتعددة انواعا مندرجة تحت جنس كما ذكره عن ابن سينا و في الاشتراك في النوع بان تكون تلك الامور اصنافا مندرجة تحت نوع كاشتراك الرومي والحبشي والهندي في الانسان حتى لو بحث في علم عن هذه الاصناف لكان موضوعه ذلك النوع فان قيل ان الاعراض المبحوث عنها في الفن اخص من ذلك الجامع الجنسي والنوعي لانه لايبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية لانواع الجنس واصناف النوع فيكون اخص من الجنس والنوع فيكون اعراضا غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم ان معنى قولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية مايرجع فيه البحث عن الاعراض الذاتية الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الاعراض الذاتية لتلك الانواع والاصناف ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع اعني الجنس والنوع (قوله كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع) فلا يتعدد الموضوع وهو خلاف الفرض لان الفرض تعدده (قوله ان التشكيلات) اى كون المقادير متشكلا وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلثا ومربعا فتكون التشكيلات جمعا مصدرا مبنيا للمفعول (قوله امورا تخيلية) اى مما يدرك بالحس

فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لوتعدد عليه فامان يتعدد بلا اشتراكها في جامع اوباشتراكها في جامع ذاتي اوعرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كماقال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لماكانت امورا تخيلية

المشترك لكونها منتزعة من الجزئيات الخارجية وتحفظ في الخيال فيكون النسبة الى الحافظة لا الى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلى لا يدرك الا بالعقل والمرتسم فى الخيال هو المعانى الجزئية المدركة بالحس المشترك المنتزعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لابد فيه اولا من تجريد النوع عن التشخصات وثانيا من تحليل النوع الى الجنس والفصل بخلاف ادراك النوع فانه يحصل بمجرد التجرد عن التشخصات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنصب عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله فى العرضية) وكذا فى الوجود (قوله فى العرض الخاص بنوع) اى بنوع من الانواع التى اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد باعتبار اشتراكها فى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والعناصر الاربعة والامزجة فانها انواع متباينة لا اشتراك بينها فى جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعليمى فى المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتى من معنى جنسى او نوعى لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منها كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الاجزاء والاغذية والادوية والامزجة لانها لا تشارك البدن فى الصحة حتى تشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن فى الانتساب الى الصحة والاشتراك فى الانتساب اليها اما من قبيل الاشتراك فى العرض المطلق او من قبيل الاشتراك فى القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا اما على الاول فلما مر واما على الثانى فلان اعتبار المشترك بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعنى الالفاظ تشترك فى عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعانى والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطاء فى اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح ويمرض والبحث عن الاجزاء والاغذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله واعتبار ما بينها) اى بين تلك الامور التى اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد مع انتفاء التقدير المذكور وحاصله ان الجامع العرضى بينها اما عرض عام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثانى فلما ذكره

والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرض المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ

واما الثالث فلافضائه الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة ضمير التثنية في بينهما كما وقع في بعض (قوله فلان تعدده آه) لان اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم التناسب التام على مامر ولاخفاء في ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا التناسب (قوله وقد تقرر في موضعه آه) اعلم انهم اختلفوا في ان الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل يجوز ان يكون موضوعا لعلمين مختلفين اولا فالاكثرون لا يجوز فالاكثرون انه لايجوز والا لم يتمايزا لان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض المحققين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد مسائله واختلافها وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا تجمعه الاضافة المخصوصة على ماتقدم وتختلف باختلافها بان لايرجع الى موضوع العلم كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع او الى جنسها الذي هو الاضافة المخصوصة ان تعدد الموضوع كما تقدم اوالى جنسها الذي هو غير الاضافة المخصوصة ان اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون المبحوث عنه في الحقيقة هو ذلك الجنس وتختلف باختلاف محمولاتها بان لايرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية الا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول وفي اختلافها يكفي اختلاف احدهما على مامر والحاصل انه لافرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز بتمايز الموضوع فكذلك يصح بتمايز المحمول ايضا فان قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا الموضوع في التمايز اصطلاحا ولايمنع الجواز العقلي قلنا لامضايقة في الاصطلاح واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن

وأما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح

طبايعهما فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ماذهب اليه بعض المحققين حيث
قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا
لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحث اما
في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبنى على كون الحيثية المذكورة في تعريف
الموضوع بيانا لتنوع الاعراض الذاتية وقد عرفته فيما سبق انها قيد للموضوع
لابيان لتنوع الاعراض الذاتية فاذا كانت قيداله يتعدد الموضوع بتعدد القيود
فلا يكون الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا بل يتعدد اعتبارا ولوسلم انها لتنويع
الاعراض الذاتية ولكنه لاتتنوع الاعراض الذاتية لشيء واحد من جهة
واحدة بل انما تتنوع من جهات متعددة فذلك الشيء يتعدد بحسب تعدد الجهات
فلم يكن الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا والثاني ماذكره في التلويح انهم لما حاولوا
معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما
احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا
عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما
واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه
من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به
الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
يوضع شيء واحد واشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها
ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء مغاير له
بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سببا لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم بتمايز
موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحا في نفسه للسببية
لتمايز العلم والثالث انه لوجاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية
لشيء واحد لزم جواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ ما من علم الا ويشتمل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا
الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث
الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف
فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح واشار الشارح بقوله اذا لم يرجع

الى الامر الواحد الى دفعه فانه لزم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا لتعدد العلم اذا رجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والندب والكراهة راجع الى ماثبت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لتنوع علم الفقه واما في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجسام العالم مطلقا لكون الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا يترتب على استعدادها خاص غير استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك الاجسام من حيث اشتماله على الطبيعة التي هي مبدأ التغير اى خروج المادة من القوة الى الفعل في آثار تترتب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث صلاحيته لقبول الاثر الذى هو الشكل وقوله ولان تعدد الموضوع وتنوعه اى تعدده وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها لانسلم انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تناسبها فى امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتناسبة فى مقدار الهندسة او فى امر عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية المتشاركة فى الانتساب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختيار الشق الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل عدم التناسب التام على ما تقدم ولا خفاء ان تكثر الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح والجسم التعليمي فى المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوع العلم بل الموضوع فى الحقيقة هو المقدار على مامر وتناسب بدن الانسان واجزائه والاغذية وغيرها فى ذلك العرض لا يصلح جامعا على مامر ايضا ومنها ما اعترض على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم يتعدد الموضوع بما حاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لا مفهوم الدليل ولا اضافة بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولا اضافة بينهما ووجه اندفاعه ماذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتي كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا خفاء فى ان الكتاب

بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف منصف

والسنة والاجماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها وكذا الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مشتركة في ذاتي لها وهو الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لاماصدقا عليه من الانواع المذكورة ولاخفاء في تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل والحكم وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو الموضوع وهو واحد لاتعدد فيه فلاحاجة الى الجامع فان قيل ان مفهوم الدليل لايبحث في الفن عن اعراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم موضوعا للفن قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم الذي هو الكلي الطبيعي في ضمن جزئيات غير متناهية لا المفهوم من حيث هو المفهوم فصار الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين الشاملين للانواع والافراد وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل للتصوري والتصديقي كذا افاده الشارح في حاشيته على التلويح ومنها مااعترض على ماذكره بعض المحققين على الجواز المذكور وعلى الوجه الثالث الذي ذكرناه ووجه اندفاعه ظهر من قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه (قوله كل حكمة ومصلحة) اعلم ان الحكمة معنيين احدهما الاتقان والاحكام في العلم والفعل والثاني العلم بالاشياء على ماهي عليه والمراد ههنا الحاصل بالمصدر بالمعنى الاول اي كل اثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام يسمى غاية آه وانما عطف المصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمة والمصلحة اعم من الفائدة والغاية فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل اثر يترتب على فعل الفاعل ان كان على وجه الاحكام وكان فيه نفع للفاعل يسمى حكمة ومصلحة سواء كان ذلك الفعل يسمى غاية اوفائدة وان كان على وجه الاحكام ولانفع فيه للفاعل يسمى حكمة لامصلحة وان كان فيه مصلحة ولااحكام فيه يسمى مصلحة لاحكمة ثم اعلم ان الشريف العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغايته متحدتان بالذات ومختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه

للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا فسرنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة آه ان كل شئ يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية والاثر ولا ينعكس كليا بل ينعكس جزئيا لان بعض الاثر لا يصدق عليه الحكمة والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل يقال له اثر ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله يترتب على فعل ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا فائدة كغايات العلوم المدونة آلية او غير آلية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل المخصوصة او ادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل الغاية والفائدة ما يترتب على فعل وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وغاية العلوم الآلية حصول غيرها وقولهم ان غاية الشئ علة له ولا يجوز كون الشئ علة لنفسه فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وقولهم في جواب هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهني علة لوجود ذي الغاية في الخارج فاللازم من كون الشئ غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته كما اذا تعلمت علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد فيه لا بذاته بل بصورته كما اذا تصورت علما مخصوصا بامر كلي قبل ان تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي تبعي فهو باعتبار الوجود الثاني علة لا باعتبار الوجود الاول فنسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب عليه الغاية لا يلزم ان يكون فعلا لان العلوم آلية او غير آلية ليست فعلا كما ترى وقد يقال ان العلوم الغير الآلية انما هي غاية لتحصيلها لا لحصول انفسها وكذا ما يترتب على العلوم الآلية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآلية لا لانفسها والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول العلوم الغير الآلية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتبتين ولزم تقدم حصول العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآلية وليس كذلك قلنا ان اراد لزوم تقدم حصول العلوم في الخارج فالملازمة ممنوعة وان اراد حصولها في التصور

واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا توجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكماله بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية

فالملازمة مسلمة ولزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لان تحصيلها انما يتقدم على حصول انفسها في الخارج لا في التصور (قوله واما الغرض آه) الذي ظهر منه ان الغرض والعلة الغائية متساويان صدقا مترادفان مفهوما وقد تقدم عن الشريف العلامة انهما مختلفان اعتبارا اي مفهوما ومتحدان ذاتا والجواب ان التسمية بالاسمين لا تقتضي التعدد في المسمى وان قيد الحيثية معتبر في مفهومات الامور الاعتبارية ذكرت اولم تذكر فيختلفان اعتبارا بالحيثية (قوله والعلة لعليته) عطف على الموصول اي الغرض هو العلة لعلية الفاعل (قوله فلا توجد في افعال الله تعالى) اي لا يوجد كل من الغرض والعلة الغائية واما الغاية بمعنى نهاية الفعل وطرفه فيجوز في افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذا في الموجب عند مثبتيه على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المختصر لكن كل من الغرض والعلة الغائية مختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب علة غائية مجازا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل اعلم انهم اختلفوا في ان افعاله تعالى هل تعلل بالاغراض اولا وعلى الثاني هل يجوز خلو فعله تعالى عن حكمة ومصلحة اولا فذهب الماتريدية الى ان افعاله تعالى كلها لا تعلل بالغايات والاغراض ولكنها لا تخلو عن حكمة ومصلحة واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور ايضا الثاني انه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة امر وذهبت الاشاعرة الى ان بعض افعاله تعالى يجوز ان يعلل بالاغراض وان يخلو بعض فعله عن حكمة ومصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض والحق ما ذهب اليه مشايخنا الماتريدية على ما بيناه (قوله معرفة الاحكام) لا يخفى عليه انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها لعدم ترتبها على المسائل بل انما تترتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد به ادراكات المسائل والملكة الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وفائدة

له لكنه يرد عليه ما مر من ان الفائدة والغاية اثر يترتب على الفعل وتلك الادراكات والملكة المذكورة ليست فعلا ويجاب بما مر ايضا من ان الفائدة انما تترتب على تحصيل العلوم لا على انفسها ولقائل ان يقول لا نسلم ان معرفة الاحكام تترتب على معرفة تلك المسائل كما لا تترتب على انفسها لانه لا بد من ضم تلك المسائل بعدادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد بمعرفة الاحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة الانسانية) اى طاقة انسان يقدر على الانتقال من الشكل الاول الى النتيجة لا مطلقا (قوله لينال بالجريان آه) بيان لفائدة معرفة الاحكام فكانت السعادتان غاية الغاية ومنتهى الفائدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة هي غاية غاية علم الكلام ايضا على ما صرح به في المواقف (قوله ببيان جهات دلالة آه) قد اشار فيه الى اربعة امور متغايرة الدليل وهو العالم والمدلول وهو الصانع ودلالة الدليل على المدلول وهو النسبة بينهما وجهة الدلالة وهو الحدوث او الامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيموا الصلاة مثلا والمدلول هو الوجوب والدلالة هي النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل امرا خاليا عن قرينة الندب والنسخ وقد اختلفوا في ان جهة دلالة الدليل هل تغاير الدليل اولا فقيل نعم وقيل لا وجه الاول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه من الحدوث او الامكان والا لزم التسلسل لانتقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع كالعالم فيلزم التسلسل والحدوث والامكان ليسا غير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يغاير الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا في العالم على ما في المواقف (قوله اعني ما به يستلزم آه) اشار فيه الى ما قالوا انه لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا ليلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت لازمه وهو الحدوث له ومن هنا اى من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف بالثبوت للمحكوم عليه قالوا وجبت في الدليل مقدمتان احداهما عن استلزام المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثانيتهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الظنيات ومسائل الفقه ظنيات المجتهد قلنا ان اريد بالدليل اعم من القطعي والامارة على ما هو

بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم

وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولواجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية (فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن اومن الكتاب لاالمقصود من الفن اوفى الكتاب لان الاول هو الغاية ولاوجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصد الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس

الظاهر من المقام يحمل الاستلزام المذكور ههنا على المناسبة المصححة للانتقال الى المطلوب لاعلى امتناع الانفكاك وان اريد به القطعى يحمل الاستلزام على امتناع الانفكاك و يقابل الظن فى الحكم نفسه لافى ثبوت ذلك الحكم المظنون بل ثبوته قطعى بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهوثابت بحسب العمل به بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة الى الصانع وقد صرح به ههنا فما معنى لزوم المقدمتين عندهم قلنانعم الا انه لايمكن التوصل به الى مطلوب خبرى بدون النظر الصحيح فيه على ماتقدم فمن حيث يتعلق به النظر فيه وجبت المقدمتان واماعند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله و بيان شرائط افادتها) اى افادة الادلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها الذاتية المبحوث عنها اعنى الاثبات وبشرائطها مايتوقف عليه الاثبات من عمومها وخصوصها و[illegible]كها وغيرها على ماتقدم والمراد بالامور المعتبرة فى تلك الافادة هى مايتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة اوعقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا (قوله ولواجمالا) فان المبين فى الاصول هوكون الامر الخالى عن قرينة الندب للوجوب مثلا وكون العام مفيدا لحكم كذا والخاص مفيدا لحكم كذا وهو المراد بالبيان الاجمالى (قوله ولهذا) اى ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجمالى احتيج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفاد من اقيموا الصلاة ووجوب الزكاة المستفاد من آتوا الزكاة وغيرهما من الاحكام الجزئية المستفادة من الادلة المعينة التى نيطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع مايتوهم من ان معرفة الاحكام لو كانت غاية الاصول لما احتيج لهذه المعرفة الى علم آخر اى الفقه (قوله اى فى الفن اومن الكتاب) يعنى ان المقصود فى الفن يشمل المقصدين والخاتمة لامقدمة الفن ولاغايته لانهما خارجان عن المقصود فيه بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غايته لاالمقصدان ولا الخاتمة فقوله فانحصر المقصود فى مقصدين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثانى فلذا فسره بالاول دون الثانى وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدين والخاتمة لاالمقدمة بخلاف المقصود فى الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسره بالاول دون الثانى (قوله لان الاول) اى المقصود من الفن (قوله والثانى) اى المقصود فى الكتاب (قوله الاول فى الادلة الاربعة اه) قال الآمدى فى الاحكام

المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ماهو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى مايظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحاجب الادلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص اوالاجماع على ماصرح به الآمدي واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين اوالنفيين اواحدهما ثبوت والاخر نفي اوبالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسلة ايضا وقال قوم نفي المدارك ايضا في الحكم العدمي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلا من السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم عدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفسي على ماصرحوا به قلنا نعم الا ان كلا من هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للاخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ماذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا مغايرة بينها وبين الادلة الاربعة تغايرا نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثره في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم لا في اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام البزدوي اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب مافيه من الابحاث ثم هذه الظرفية مجازية اقامة لشمول العموم العلمي مقام الشمول الظرفي بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الادلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فشبه الشمول العلمي بالشمول الظرفي (قوله اما وحي اوغيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقرينة انقسامه اليهما (قوله والوحي اما متلو فالكتاب) اختلف في معنى كونه متلوا قيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للحائض والجنب وقيل معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ماهو مكتوب في اللوح المحفوظ ومقيد به لا يجوز لجبرائيل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر يفيد عين فائدته لانه معجز ومتحدى به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على

وجه الضبط ان الدليل اما وحي اوغيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة

جبرائيل معناها صرفا فكساه حلة عبارته و بينه للرسول عليه السلام بتلك العبارة
او الهمه كما لقنه بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته و يجوز
نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كذا ذكره التفتازانى فى بعض
كتبه فافاد ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الا معناها فقط وبه صرح
فى الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه فان
قيل تقسيم الوحى الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم فى جميع افراد
اقسامه وقد تقرر ان من السنة ما يكون اجتهاديا ومنها ما يكون فعليا
وكلاهما ليسا بوحى لان الوحى كلام خفى بنافى الاجتهاد اجيب عنه بانا لا نسلم
وجوب وجود المقسم فى جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم
نحو الانسان اما اسود او ابيض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان كلا من السنة الفعلية
والاجتهادية يكون بدون الوحى بل كل ما فعله عليه السلام واجتهد فيه يكون
بالوحى سوى ما كان من الامور العادية على ما سيأتى ذكره فى ركن السنة قلت
فيه نظر اذ لا يلزم من كون الشئ بالوحى كونه وحيا وهو المطلوب تأمل (قوله
ان كان قول كل مجتهد) وقع فى التلويح كل امة بدل مجتهد انما عدل عنه
اذ لا مدخل فى الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا
بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لا يكون علم الصحابة فى زمان
النبى عليه السلام فقها لعدم الاجماع فى زمانه فلا يكون احد من الصحابة فى زمن
النبى عليه السلام فقيها والجواب عنه انا لا نسلم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن
العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التى قد ظهر نزول الوحى بها فى وقت نزول
الوحى وبها وبالاحكام الاجماعية فى زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها
فى زمن النبى عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التى ظهر نزول
الوحى بها ويرد عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلى يصدق على جمل متعددة
يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما
باكثر منها وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم يتزايد بانعقاد
الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتزايد يوما فيوما
بتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لا يخفى عليك ان هذا البيان يقتضى
ان تكون المسائل القياسية داخلة فى الفقه كالمسائل الاجماعية والكتابية
والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه ففى التلويح لا يشترط فى الفقيه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد
فى عصر فالاجماع والا فالقياس

واما شرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة يترتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة (الركن الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدم لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى المقصود لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما

بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها فى فقاهة المجتهد الثانى لزم الدور ايضا نعم يشترط ان يعرف المجتهد الثانى اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية ايضا اللهم الا ان يقال انها داخلة فى الفقه لا بمعنى ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها حتى يلزم الدور بل بمعنى انها داخلة فى فقه من ادى اجتهاده اليها وان لم تتوقف فقاهته عليها او يقال انها داخلة فى الفقه بالنسبة الى القائس الثانى بمعنى ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها بناء على ما روى عن ابى حنيفة رحمه الله عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخلة فى الفقه المدون بعد انقراض زمن الاجماع لا فى الفقه الذى يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله واما شرايع من قبلنا آه) اى بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك الشرايع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا او رسوله بلا انكار على ما سيأتى فى موضعه (قوله والتحرى عمل باحد الاربعة) لان الامة اجمعت على شرعية التحرى عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما فى امر القبلة والاذان عند الاشتباه وكذا الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة الى احد الاربعة بل الى القياس (قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام) اى راجعة الى السنة القولية قال رحمه الله فى حاشية التلويح ان التحرى والعمل بالظاهر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب كلها راجعة الى احد الاربعة (قوله وآثار الصحابة آه) قال فى حاشية التلويح واما قول الصحابى فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بايهم اقتديتم اهتديتم (قوله يطلق آه) اى فى عرفهم والا ففى لغتهم الكتاب مصدر بمعنى الجمع ثم سمى به المفعول للمبالغة او اسم للمفعول كاللباس للملبوس والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما فى العرف فمترادفان على ما سيصرح به (قوله على الكل والكلى المشترك آه) فيه نظر اما اولا فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرآن والكتاب عند الاصوليين

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في الآخر او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع بازاء الكل والجزء بوضعين مستقلين او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع بازاء المفهوم الكلي المشترك بينهما ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكليات على جزئياتها كاطلاق الانسان مثلا على افراده لا بيان اطلاقه على الكل وعلى الكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامهم ولذا شرع في ذكر المفهوم الكلي المشترك بين الكلي والجزء على حسب اختلافهم فان ظهر ما قال في التلويح يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الاصولي عن الكتاب ليس الا من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء على ما سيصرح به لا الكل ولا الكلي المشترك بينه وبين الجزء لان المشترك بينهما من نحو مفهوم المنزل او المتلو او المقروء او المكتوب في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء نحو اقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من حيث هو كل لا يصلح دليلا على احكام مختلفة فلا وجه لذكر لفظ الكلي المشترك واما ثانيا فلان المناسب لقوله والكلي المشترك ان يقول فيما كونه دليلا وهو الكلي المشترك فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلي المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلي المشترك ولا احتياج لهم الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلي المشترك بل الدليل هو الجزء والاحتياج الى ما بين الكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ الكلي المشترك الا من طغيان القلم واما ثالثا فلان الدليل الآتي لا يطابق الدعوى من وجوه الاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المباني وادخال كلمات القرآن وحروف المعاني منها على ما سيصرح به فكان المراد بالمعنى ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا اعني ما يوضع اللفظ بازائه ويخرج به عن كونه مهملا فحينئذ لا يتم التقريب بينه وبين قوله لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان بحثهم عن كل جزء من القرآن انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لا من حيث كونه دالا على المعنى مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهملا ويتصف بكونه موضوعا لا يقال انه رحمه الله تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام آه فعلم منه ان الجزء الذي يدل على المعنى

يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لاننكر ان كل جزء من القرآن يشتمل على جهة دلالة الدليل كلمة او كلمتين يكون دليلا ويبحث عن احواله وانما ننكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه مبحوثا عنه لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهملا فانه قال فيما بعد فيخرج به حروف المباني والحيثية المذكورة في الدليل المذكور بيان لجهة دلالة الدليل فلا يتم التقريب الثاني انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضي اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه على الكل مشهور متواتر مستغني عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن على كل من الكل والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحيثية كونه دليلا والدليل المذكور انما يدل على الاطلاق بحيثية كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحيثية في الدعوى ايضا بقرينة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان الحيثية المذكورة في الدليل ان اعتبرت في الاطلاق على الجزء يلزم ان لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه الحيثية في الكل لان الكل من حيث كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن الثاني انما يصحح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحيثية (قوله فاعتبر بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لا يتناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه دليلا اذ المعجز هو السورة او مقدارها على ما دل عليه قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبله وايضا ان كون الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرآن او يقال ان المراد بيان اختصاص مجموع ما ذكر من الصفات لا اختصاص كل واحدة منها وكذا النقل بالتواتر لا يختص بالقرآن بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يراد بالاختصاص الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرآني لا بالنسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اي يختص بهما لا باحدهما فقط وان وجد في غيرهما ايضا او يقال المراد بالنقل تواترا هو النقل بين دفتي المصاحف تواترا ثم اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع فعرفه كل فرقة بما حصل عندهم من الصفات المميزة فعرفه فرقة بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام

وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان
المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة
والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين
اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير
بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز
هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه
واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواترا لانه يميز القرآن عن جميع
ما عداه اه

في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بانه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم بانه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بالنظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريفا حقيقيا لان التعريف الحقيقي ليس الا بجميع ذاتيات المعرف وما ذكر في التعريفات المذكورة ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم انه لفظي مستدلا بان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول من الوحي المتلو في المصاحف كما ان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب على الاصح وفائدة القيود ستظهر في تعريف المصنف مع زيادة بيان (قوله والكتابة والنقل آه) هذا لا يدل على اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان ايضا لكونه معتبرا في المدعى اللهم الا ان يقال انما لم يذكر وجه الانزال لظهور انه لازم في التعريف البتة لكونه بمنزلة الجنس وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز آه) علله التفتازاني في حاشية المختصر بان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولا لزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا انتهى وعلله في فصول البدائع بخفاء وجه اعجازه حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغا وقيل كونه مخبرا عن الغائب وقيل كونه مشتملا على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاتقان وغيره ولا يخفى عليك ان خفاء وجه الاعجاز لا ينافي كونه لازما بينا له غايته عروض الخفاء في لزومه له من خفاء وجهه وهذا الخفاء يمكن زواله بالتنبيه عليه وقت التعريف كما في البديهيات الخفية (قوله اذ المعجز هو السورة او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجز البتة وفيه نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف بالبلاغة ما لم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا ما لم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاخلاص مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا (قوله لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه)

واورد انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصوليين وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى تجرى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولابد من دخولها لان بحث الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولأن بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان

لان سائر الكتب السماوية وغير السماوية وكذا الاحاديث الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف اصلا والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابى بن كعب او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز (قوله ولو اورد) اى اورد على التعريفات المذكورة بانه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين لان غرضهم الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء لا بالكل وان ابقى على عمومه يوافق غرضهم لشموله على الجزء لكنه تدخل فيه حروف المبانى والمعانى والكلمة ولا يسمى قرآنا فى العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه ما ليس بتام من المركب مع انه قرآن شرعا بقرينة تعلق احكام القرآن به من حرمة المس على المحدث وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ومن الظن الفاسد تخصيص هذا الايراد بتعريف من اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا نعم وروده على هذا التعريف اظهر من الباقى خصوصا من الثانى واجاب عنه باختيار الشق الرابع يعنى ان المراد هو البعض اى الجزء لكنه لا مطلقا بل البعض الدال على المعنى فيخرج ما لم يدل على المعنى وهو حروف المبانى لانها انما وضعت لغرض التركيب لا لافادة المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الدالة على المعنى لان الاصولى يبحث عنها من حيث كونها دليلا ككونها عامة وخاصة ومشتركة الى غير ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعى اقول فيه نظر لان حاصله ان المراد هو البعض الدال على المعنى الذى يخرج اللفظ به عن كونه مهملا ليدخل فيه الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والحروف الدالة على المعنى لان الاصولى قد يبحث عن هذه الكلمات من حيث اشتمالها على جهة دلالة الدليل ولا يخفى عليك ان بحثهم هذا لا يصحح ارادة ذلك البعض اذ المراد بالمعنى المذكور هو الذى يخرج اللفظ به عن كونه مهملا والاصوليون لا يبحثون عن الالفاظ من حيث دلالتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مبحوثا عنه فى الفن لكن بحثهم عن تلك الجهات يتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات من احوال الالفاظ الموضوعة لمعنى لا من احوال المهملات (قوله ولابد من دخولها) دفع لما مر انه ان ابقى على عمومه يدخل فيه الكلمة ولا يسمى قرآنا فى العرف (قوله وبالجملة هو) اى الدليل (قوله وهو) اى ما يشتمل على وجه الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطف على قوله بحثوا والمجموع

يصلح ان يكون دليلا اخر على الدعوى المذكورة وقوله ولان بحث الاسماء عطف على قوله لان بحث الاصولى آه والكل دليل على دخول الكلمة على ما بدل عليه قوله فلو لم يحمل على ماذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية وهذا الان كلا من هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على الدعوى المذكورة على مايعرف بالتأمل لكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية يشعر بان البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطف التقسيم على البحث بدون اعادة حرف النفي (قوله نحوق) اختلفوا فى نحوق وص ون هل هى آية اولا فى الكشاف اما الم فآية حيث وقعت من السور المفتتحة بها وهى ست وكذلك المص آية والمر لم تعد آية والر ليست بآية فى سورها الخمس وطسم آية فى سورتيها وطه ويس آيتان وطس ليست بآية وحم آية فى سورها كلها وحمعسق آيتان وكهيعص آية واحدة وص وق ون ثلاثتها لم تعد آية هذا مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيأ منها آية ثم قال انما عدما هو فى حكم كلمة واحدة آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن وحده آية ومدهامتان وحدها آية وقال فى فتح القدير لو قرأ آية هى كلمة اسما اوحرفا نحو مدهامتان ص ق ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فى جواز صلاته على قول ابى حنيفة والاصح انها لا تجوز لانه يسمى عادا لا قارئا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك انتهى فكون نحوق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القراء (قوله كما صرح به صاحب الكشاف) حيث قال فان قلت فما بالها مكتوبة فى المصحف على صور الحروف انفسها لا على صور اساميها قلت لان الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادات متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت ان يتلفظ بالاسماء وتقع فى الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة المألوفة فى كتابة هذه الفواتح (قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا) اى لو لم يحمل على البعض الذى يخرج به حروف المبانى وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية وفيه بحث لانه لو لم يحمل على هذا المعنى لكان اما محمولا على الكل اوعلى العموم الذى يدخل فيه الحرف والكلمة اوعلى الكلام التام فان اراد انه لم يصح على الاول فسلم لعدم شموله الكلمة ولانهم لايبحثون عن الكل ولايقسمونه الى الاقسام المذكورة ولايعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها الى الاقسام المذكورة وعدها آية واما ان اراد الثانى فعدم الصحة ممنوع لشموله

وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق وص ون كما صرح به فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ماذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية نعم لايعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فيصلا عدا

مالم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ماقررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ماوافق الفقهاء في كتبه الفقهيه قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكما ولاعرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار اومقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور

الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدها آية غايته ان لا بحث لهم عن بعض مايطلق عليه التعريف اعني حروف المباني ولاتقسيمه الى الاقسام المذكورة ولاعده آية وفساده ممنوع لاختصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرآن اعني ماسوى حروف المباني لامايصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على مالايسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله مالم يبلغ حد الآية آه) قال في الخلاصة في باب عد حرمات الحيض وحرمة قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجرى على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر اولم يولدوا واما قراءة مادون الآية كقوله بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة اوالثناء لايكره انتهى وقال في الملتقى ولايجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولا يخفى عليك مابينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة مادون الآية والآية القصيرة عليهما ولم يجوزه في الملتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم الغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حد الآية ولو آية قصيرة وجوز قراءة مادون الآية ولم يجوزه في الملتقى والتوفيق ان ما ذكره صاحب الملتقى رواية الكرخي عملا بعموم قوله عليه السلام لاتقرأ الحائض والجنب شيأ من القرآن وماذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآية رواية الطحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مستند لابان مادون الآية لايعد بها قارئا واما جواز قراءة الآية القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية او آيتين فصاعدا بقصد الثناء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الفاتحة بقصد الثناء وتقييد الخلاصة بمادون الآية عند قصد الثناء مخالف للمشهور (قوله لا الاصولي) لان نظر الاصولي في حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرآن وعن عده قرآنا في العرف وحقيقة القرآن هو المنقول تواترا بين دفتي المصاحف وهو صادق على الكلمة على مامر فيكون قرآنا حقيقة (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجرى عليها احكام القرآن باتفاق الروايات الا مانقلناه آنفا من الخلاصة من ان الآية القصيرة التي تجرى على اللسان عند الكلام لايجرى عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) لما ذكره آنفا من البحث عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان نظرهم في حقيقة القرآن آه (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

القراءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية مايطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب احد ونحوه وفي رواية آية واحدة وفي رواية كفو لهما انتهى فعلم منه ان له ثلاث روايات في تحقيق لفظ القرآن في حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرآن اعني جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان مااختاروه ليس بقرآن حكمااى لايترتب عليه شئ من احكام القرآن من جواز الصلاة وغيره ولاعرفا ايضا على ماصرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب ابي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان مايتناو له اسم القرآن تجوز الصلاة به عنده بدون الآية لعموم قوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان مادون الآية خارج عن عموم فاقرأوا ماتيسر من القرآن اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولايجزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة مالزمه بيقين بخلاف الآية فانها ليست في معنى مادون الآية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فيدخل في عموم ذلك النص واليه اشار الشارح بقوله في المشهور واقول قول القدوري انسب لمذهب ابي حنيفة من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف ولاشك ان كونه قارئا فيما دون الآية حقيقة مستعملة اذ لوقيل هذا قارئ لم يخطئ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وكونه غير قارئ بها مجاز متعارف فالاول انسب (قوله والامامان الثالث) لهما انه لا يعد قارئا فيما دون الثلاث عرفا وانما يعد قارئا في الثلاث ومنعه ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئا عرفا في آية ولو قصيرة وفي الاسرار قول الامامين احتياط فان قوله لم يلد وثم نظر لايتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به احتياطا فيهما انتهى فعلم منه انه لايلزم في الكون قرآنا حكما جريان جميع احكام القرآن عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كما في لم يلد وثم نظر حيث جرى عليهما حرمة القراءة عليهما لاجواز الصلاة بهما فكان قرآنا حقيقة وحكما لاعرفا ولايخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آنفا مما صححه القدوري ومما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وقد

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا

وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض
ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل

اختير ههنا تعريف يوافق الغرض) يعني ان كلا من التعريفات المذكورة لما لم يكن موافقا للغرض الاصولي على تقدير ويدخل فيه حروف المباني على تقدير ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختير ههنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه المحذورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا وهو مدار الاندفاع حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال على معنى لا الكل ولا العموم ولا الكلام التام حتى يرد عليه المحذور المذكور فان قيل ان كلا من لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فارادة البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا بمعنى ان لفظ القرآن والكتاب موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي بل بمعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كلي صادق على الكل خاصة وعلى كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع بازاء الكل خاصة فارادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا له بل بطريق ذكر الكلي وارادة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام وارادة الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة لا مجاز وانما المجاز ذكر العام وارادة الخاص باعتبار خصوصه فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم لكنهم لم يريدوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لا لعدم صحة ارادته منه فان قيل هذا التعريف للبعض الذي تعلق به غرضهم لا للكل ولا للاعم منه ومن البعض لعدم تعلق غرضهم به فكيف يصح ارادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق على الكل والبعض الا انهم لما لم يتعلق غرضهم بالكل بل بالبعض ارادوا به البعض لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا بالاعم لانه صادق على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل على الرسول بلسان جبريل عليهما السلام وما يقرأه كل احد منا يكون مثله لا عينه او هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالفاتحة المختتم بالمعوذتين مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمرو ومنا فيكون ما يقرأه كل احد منا عين ما نزل على الرسول عليه السلام لا مثله وعلى التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد اذ لا يعرف هو الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد لا يشتمل الا على مقدمات الشيء لا على مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

ليس بمعنى تحديد ماهية القرآن بل بمعنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتمييزه بخواصه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسي فان قيل اذا كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر النقل متواترا كما اختاره في التنقيح فلا حاجة الى ذكر باقي القيود قلنا المقصود هو التمييز على وجه ينطبق عليه غرض الاصولي ويندفع عنه المحذور الوارد على سائر التعريفات فلذا احتيج الى ذكر هذه القيود فان قيل تعريف الالفاظ لفظي والتعريف اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا لا نسلم ان اللفظي مختص بالمرادف الا ترى انهم قالوا ان اللفظي بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فالفاظ مركبة دالة على مفهومه والتفصيل المستفاد من المركب ليس بمقصود بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعاني ولو سلم انه مختص بالمرادف ولكن لا نسلم ان لا ترادف بين المفرد والمركب على ما صرح به بعضهم فان قيل لا نسلم ان تعريف القرآن لفظي لانه لما كان عبارة عن امر متشخص على ما تقدم والمتشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين وان يكون التعريف حدا للامرين قلنا تعريف المركب الاعتباري لفظي ايضا على ما صرحوا به (قوله في العرف) قيده بالعرف اذ لا ترادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان او مركبا) صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات آه فيرد عليه لزوم كون اللفظ متصفا بالافراد والتركيب قبل الوضع مع ان اتصافه بهما انما هو بعد اتصافه بالوضع واعلم ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا ضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقد يطلق ويراد الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ﴿ نبك قفا من حبيب ومنزل ذكرى لا يكون نظما بل لفظا ولما لم يصح تفسيره ههنا باحد هذه المعاني الثلاثة فسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا او مركبا اما عدم صحة الاول فظاهر لان الله تعالى نفى كونه شعرا وكذا الثاني لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها غرض الاصولي ولان التقسيمات الآتية للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان التقسيمات الآتية للالفاظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص نعم لو جعل الاقسام الآتية اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقساما لمفرداته واجزائه لا لنفس النظم اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحوها هو الالفاظ المفردة

(وهو) اى الكتاب المرادف للقرآن في العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا

لا المركبة لصح تخصيص النظم ههنا بالمركب لكنه خلاف المتبادر ثم اطلاق لفظ النظم على كل من المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوى لا اللفظى فلا يرد عليه لزوم استعمال اللفظ المشترك فى التعريف فان قيل اطلاق لفظ النظم على اللفظ الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ما سنبينه فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوى والاشتراك المعنوى هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلى ويطلق بواسطة ذلك الكلى على كل واحد من افراد الكلى حقيقة كلفظ الانسان الموضوع بازاء الحيوان الناطق قلنا لا نسلم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوى بما ذكر بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلى استعمل فيه ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان لا وضع فى المجاز بل هو موضوع بالوضع النوعى فلم يكف فى اطلاق الاشتراك المعنوى هذا الوضع ولو سلم فلا نسلم ان لفظ النظم مجاز فى هذا المفهوم الكلى بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه هذا المفهوم من اللفظ المفرد والمركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا فى ذلك اللفظ المفرد والمركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيهه بالدر والحاصل ان لفظ النظم مجاز فى كل من اللفظ المفرد والمركب باعتبار تشبيهه باللآلى وحقيقة فيه باعتبار كونه من افراد ذلك المفهوم الكلى (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثانى ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب لما قبله ولما بعده ان يقول فان الحروف اوالكلمات المرتبة المعتبر فيها الاستعارة اما لما قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان الاستعارة معتبرة فى المرتب من الالفاظ لا فى ترتيبه (قوله المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة تحقيقية بان شبه الفاظ القرآن باللآلى المنظومة فى السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة مصرحة تحقيقية ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه فى نفسه الفاظ القرآن باللآلى المنظومة فى السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخييلا على ان يكون من لوازم المشبه به لا نفس المشبه به واما لطافتها فلان فى هذه الاستعارة مصرحة اومكنية تشبيه المعنى بالسلك فى الاستقامة لان السلك مادام فيه اللؤلؤ مستقيم ولا يخفى ما فيه من اللطافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف اوالكلمات المعتبرة فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى

عن المعنى اقول فيه بحث وهو انا سلمنا ان الكلمات المعتبر فيها الاستعارة اللطيفة لاتخلوعن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعتبر فيها الاستعارة اللطيفة ففي عدم خلوها عن المعنى خفاء لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني ولا معنى لها وانما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار ترتيب الحروف (قوله واماماهوعلى حرف واحد) دفع لمايتوهم من ان حروف المعاني لايصح عليه اطلاق النظم اذلا ترتيب فيه اصلا لكونه بسيطا من كل وجه مع انه قرآن على ماسبق (قوله كالاحاديث الآلهية والنبوية) قيل الاحاديث الآلهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحي ايضا كذا في بعض حواشي التلويح اقول فيه نظر يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيثمي في شرح الاربعين للنووي حيث قال اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وبحرمة مسه للمحدث وسائر خواصه وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام قبل تغيرها وتبديلها وثالثها الاحاديث القدسية وهي مانقل الينا آحاد عنه عليه السلام مع اسناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولا وقد تضاف الى النبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لايضاف الا الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها بوحي اولا وآية ومانطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى تؤيد القول الاول ومن ثمة قال صلى الله عليه وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه ولاينحصر تلك الاحاديث القدسية في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرؤيا النوم والالقاء في الروع وعلى لسان الملك ولراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحد انتهى كلام الهيثمي فقد افاد انه لافرق بين الاحاديث القدسية والنبوية في كون المعنى منزلا من الله تعالى دون اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيهما وانما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث النبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والى النبي وغيرها يضاف الى النبي

واماماهوعلى حرف واحد فمكور او مغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا صلى الله وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره

عليه السلام فقط هذا وهل يصح اطلاق كلام الله تعالى على الاحاديث مطلقا قدسيا او نبويا قلت الذى ظهر مما ذكره السيوطى فى الاتقان نقلا عن الجوينى صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبريل عليه السلام قل للنبى عليه السلام الذى انت مرسل اليه ان الله تعالى يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ماقاله ربه ثم نزل على ذلك النبى وقال له ماقال له ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد فى الخدمة ولاتتهاون واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لاتتهاون فى خدمتى ولاتترك الجند يتفرق وحثهم على المقاتلة لاينسب الى كذب ولاتقصير فى اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل اقرأ على النبى عليه السلام هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لايغير منه كلمة ولاحرفا فالقرآن هو القسم الثانى والقسم الاول هو السنة كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبريل عليه السلام اداها بالمعنى لا باللفظ ولم تجز القراءة بالمعنى لان جبريل اداها باللفظ هذا فقد افاد انه يصح اطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة مطلقا فانه جعلها قسما منه فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة انها تنزيل بانزال حاملها ايضا فكيف تخرج بالمنزل قلنا المراد بالمنزل بانزال حامله هو المنزل لفظه ومعناه معا ولاخفاء فى ان لفظ السنة ليس بمنزل بانزال حامله وانما المنزل معناها فقط اعلم ان المراد بانزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان يتلقفها الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقيها عليهم اما بان ينخلع عن صورة الملكية الى صورة البشرية حتى يأخذه الرسول منه او ينخلع الرسول من صورة البشرية الى صورة الملكية ويأخذه من جبريل وهو اصعب الحالين (قوله المنقول عنه تواترا) اى تواتر كونه قرآنا والمراد المنقول عنه فى المصاحف ولابد من احد هذين القيدين فى اخراج منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة اذ مطلق النقل تواترا غير كاف فى اخراجهما على مالايخفى والمراد بمنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود) اى فى كفارة اليمين هذا لايستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لانهم جعلوا المشهور احد قسمى المتواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة آه) اى فى قضاء رمضان

(المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ماسوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اوالآحاد كما اختص بمصحف ابى نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى الكتاب (مباحث خاصة) غير مشتركة بينه وبين ماعداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة اوالآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة

قوله

والعادة تقضى بتواتر ماهو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا)

(قوله بتواتر ماهو كذلك) اشارة الى مجموع ماذكراعنى تضمنها التحدى والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضى بتواتر سائر المعجزات لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه لاخلاف فى ان كل ماهو من القرآن يجب ان يكون متواترا فى اصله واجزائه واما فى محله ووضعه وترتيبه ففيه اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين بان العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل ماهو كذلك اى ما تضمن التحدى والاعجاز ويكون اصل الاحكام فانقل آحادا اوشهرة ولم يكن متواترا لا يكون قرآنا قطعا ولهذا قالت المالكية ان البسملة فى اوائل السور ليست من القرآن لعدم تواتر كونها من القرآن فى اوائل السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى ان التواتر ليس بشرط فى تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفى فيها نقل الاحاد ولهذا قالت الشافعية ان البسملة فى اوائل السور من القرآن لعدم اشتراط التواتر فى تفاصيل محاله بل يكفى التواتر فى محل ما وقد تواتر كون البسملة بعض آية فى سورة النمل فتكون آية فى اوائل السور ايضا واعترض عليه بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيل محله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ما لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التى كانت مكررة بان يكون قوله تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها فى اول كل سورة سوى الفاتحة وثانيهما ان يكون قد اثبت فى القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التى كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لا عدة آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم التواتر فى محالها المخصوصة والامران كلاهما باطل بالضرورة واجيب عنه بانه ان اراد بجواز الامرين مجرد امكانهما فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لا امكانهما وهو اللازم على ماهو الفرض وان اراد بجوازهما وقوعهما فالملازمة ممنوعة لان عدم وجوب تواتره فى كل محل لا ينافى جوازه فى كل محل فيجوز ان يقع التواتر فى كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافى ما فرضناه من عدم وجوبه فاذا جاز وقوع التواتر فى كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين المذكورين اعنى سقوط بعض آيات نزلت مكررة وثبوت بعض ما ليس بآية والحاصل ان التواتر فى كل محل وان لم يجب الا انه يجوز اتفاق تواتر السور حالية

عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع فى نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لولم يجب التواتر فى كل محل لجاز عدمه فى بعض المحال وحينئذ لا يحصل الجزم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز ان يكون ساقطا قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر فى جميع ما تكرر فى كل محل انما يصح فيما اثبت فى القرآن واما فيما اسقط منه قبل تواتره فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر فى كل محل فصح قولنا لولم يجب التواتر فى كل محل لجاز سقوط شئ من القرآن مع عدم العلم به واللازم باطل وان لم يصح قولنا لولم يجب التواتر فى كل محل لجاز ثبوت شئ مما ليس بقرآن والثانى انه لولم يجب التواتر فى كل محل لجاز عدم التواتر فى بعض المحال فى المستقبل لانه اذا لم يجب فى كل محل جاز انقطاعه فى بعض المحال فى المستقبل اذا لو قوع لا يقتضى الدوام لعدم الوجوب فاذا جاز انقطاعه فى المستقبل جاز اسقاط شئ من القرآن واثبات ما ليس بقرآن فى القرآن فى المستقبل وان لم يلزما فى جميع الازمنة فالحق وجوب التواتر فى كل محل وسيأتى فى الكتاب بيان وجوب التواتر فى الهيئة والترتيب (قوله سواء كان فى جوهر اللفظ اوفى هيئته) الاولى ان يقول فى جوهر اللفظ وفى هيئته ومحله لما ذكرناه من الاختلاف فى المحل ايضا (قوله وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء) عطف تفسير للهيئة (قوله فقيل كلها متواترة) اى كل القرا آت السبع سواء كانت مما يختلف بها خطوط المصاحف اولا اعلم ان القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر هى قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابى عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى والآحاد قراءة الثلاثة التى هى تمام العشرة ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش وابن جبير هكذا فى برهان الزركشى حيث قال والقرا آت السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة وتحقيق انها متواترة عند الائمة السبعة موجود فى كتب القرا آت واعترض عليه الاسيوطى بما ذكره ابن الجزرى فى النشر بان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هى من الاحرف السبعة التى نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة اوشاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان فى جوهر اللفظ اوفى هيئته (وقيل) يشترط التواتر (فى الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القرا آت السبع منها ما تختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا تختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة

ام عن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الرانى والمكى وابو شامة وهو مذهب السلف الذى لا يعرف عن احد منهم خلافه وقال ابو شامة فى الوجيز لا ينبغى ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد السبعة و يطلق عليها لفظ الصحة وانها انزلت هكذا الا اذا دخلت فى الضابط الذى ذكره فى النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على من نسبت اليه فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه والشاذ غيران هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه فى قراءتهم تركن النفس الى مانقل عنهم فوق ماينقل عن غيرهم فالتحقيق ان لا يحكم بكون القراآت السبع متواترة مالم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لزم ان يكون آه) بيان الملازمة ان كلها لو لم يكن متواترا لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدى الى جواز نفى التواتر عن الجميع وهو باطل (قوله كلها مشهورة آه) وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ و يقرأ به على ماذكره ابن الجزرى (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون متواترا و يلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته فى الصلاة وجواز مس المحدث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال مراده بالشهرة ما يكون قسما من المتواتر على ماقاله الجصاص (قوله فيما لا يبعد) وفى بعض النسخ يبعد بدون حرف النفى والصواب اثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا يبعد كونه بعضا من القرآن كما فى الجوهر فيما سبق حيث جعلهما داخلين فى القرآن لا مما لا يبعد بخلاف الهيئة فانها مما يبعد كونها من القرآن (قوله واختاره ابن الحاجب) حيث قال ان ماكان من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزرى لا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضى ابى بكر وغيره وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به ولا يصح الا بوجوده انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف فى كيفيته كذا قال الزركشى وقال واما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة (قوله فالشاذ) وهو مالم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضى المعلوم ونصب يوم وكقراءة اياك يعبد على صيغة المجهول (قوله

لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على بناء المجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلاة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك

(وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز

(وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا فى جواز العمل بالقراءة الشاذة التى نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضى الحسين والرافعى يجوز العمل بها وهو قول ابى حنيفة واحتجوا على وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود متتابعات وصححه ابن السبكى فى جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوى ما رواه خبرا بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذهبا للراوى ذكره بيانا المعتقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لا يجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذهبا للراوى خطأ فاحش اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه فى مصحفه يدعى انه قرآن وهل هذا الا كفر فكيف يظن من الراوى وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة وقال مالك والشافعى انه لا يجوز العمل به وتبعه القشيرى وجزم به ابن الحاجب مستندا بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به انه لم ينقل خبرا عن النبى عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسيأتى تفصيل ما يتعلق بهذا البحث فى فصل المطلق والمقيد (قوله لانه لا يخلو) اى ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ (قوله كذلك) اى بيانا للكتاب (قوله لا يحتمله) اى لا يحتمل ان يكون قرآنا ولا يحتمل ان يكون الحاقا به لان غير الخبر المذكور اما ان لا يكون خبرا اصلا او لا يكون بيانا وعلى التقديرين لا يحتمل الالحاق بالقرآن اما على الاول فلان غير الخبر لا يكون بيانا للقرآن واما على الثانى فلان الخبر الذى هو غير البيان لا يظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين) اى على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن (قوله لا يتوقف على شهرته) لجواز العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل فى الاعتقاديات (قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد) وانما يجوز بالخبر المشهور كما فى جواز المسح على الخفين بالسنة المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة متتابعات فى كفارة اليمين لابن مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فصيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز) فيه ان الجواز الذى يستلزمه الوجوب هو الجواز الذى بمعنى الامكان العام اعنى ما لا ضرورة فى عدمه لا الجواز بمعنى

الا مكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعى نفي الجواز بكلا المعنيين فالمقابل له معه اما باثبات الجواز بكلا المعنيين او باثباته بمعنى الامكان الخاص والدليل لا يثبت شيأ منهما بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله وافادة الملزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة في الموضعين اضافة المصدر الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذا او آحادا ويحتمل ان يكون بيانا للجواز بناء على ما مر من انهم ينفون الجواز مطلقا لكن الظاهر هو الاول (قوله ولا خبر آه) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اى القرآن والخبر (قوله ذلك النقل) اى النقل بكونه خبرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف ان اباحنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد احتجوا بقراءة ابن مسعود متتابعات مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام (قوله احدى الطائفتين آه) لايخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقرآنيتها وبعدم قرآنيتها حتى يدخل الحنفية ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول بعدم قرآنيتها وفي الصحيح من المتأخرين مع الشافعية في القول بقرآنيتها على ماسيصرح به لانه لا صح عنهم الروايتان لاوجه لاسناد الاكفار اليهم لافضائه الى اكفار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اى ولو كان عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم اعني قرآنيتها وكان هذا شبهة قوية عند الشافعية لخفاء فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر والتأمل وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس ماقلنا ولايخفى عليك ان هذه الشبهة لخفاء فسادها عند من يتمسك به صار ذلك الطرف المتمسك به معذورا حتى لايكفر كما لايكفر الأول فلنورد دليل كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرآن بوجهين احدهما انها في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم ينكره احد من الصحابة فكانت قرآنا لمبالغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرآن به حتى منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرآن حذرا من الاختلاط ويرد عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لايزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز ان لا يلزم الخصم حجيته لان الاجماع السكوتي دليل لايكفر جاحده لعدم القطع

وافادة الملزوم افادة اللازم لما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي رحمهما الله لايجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذلم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام ليس بحجة ولاعبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور فاللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة مايشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم

بان سكوتهم لقبولهم ذلك و يجاب عنه بان الاجماع السكوتي من الادلة القطعية بمنزلة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرحوا به في باب الاجماع والثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم الانكار عليه دليل على انها من القرآن في اوائل السور واجيب بان قوله انما يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعا لجواز عدم التفاتهم الى قوله لعدم تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن في اوائل السور بان كل ما يكون قرآنا يجب ان يكون متواترا في اصله ووضعه ومحله لان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا لم يكن قرآنا والبسملة في اوائل السور لم تنقل متواترا فلا تكون قرآنا واعترض عليه بما قد مناه من انا لا نسلم قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك لجواز ان يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية منها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لزم جواز الامرين احدهما سقوط ما هو من القرآن وثانيهما ثبوت ما ليس من القرآن في القرآن وكلاهما باطل على ما مر مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين لا يثبت حكما يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره الآخر لان احدهما يعد به مأولا (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح) قال في المصباح وكفره بالتشديد نسبه الى الكفر واكفرته اكفارا جعلته كافرا والجأته الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الاكفار ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة انتهى فعلى هذا يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذة من القرآن) اي فردة كررت للفصل بين السور والتبرك بها وليست بآية من السورة فان قيل انها نزلت مكررة في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضي تكرر قرآنيتها فكيف تكون آية فردة اجيب بمنع استلزام تكرر النزول تكرر القرآنية الا ترى ان الفاتحة نزلت مكررة ولم يقل احد بتكرر قرآنيتها و يرد عليه تكرر نحو فبأي آلاء ربكما تكذبان فانها عدت آيات كررت بتكرر نزولها و يجاب عنه بانها انما تعددت بتعدد محالها بخلاف البسملة فانها لما كانت للفصل في جميع المحال في اوائل السور

و بقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (في بسملة) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير و الاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور عن قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور

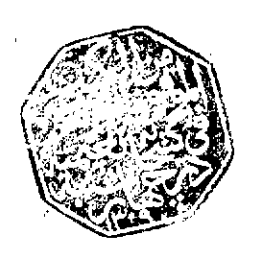
لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا ثبت للفصل بين السور فلم كتبت في اول الفاتحة اذ لا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لا للفصل او المراد بالفصل هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة والسلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها في المصحف واشار بقوله فذة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل والتبرك عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم لم تجز الصلاة فالجواب ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدى الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة وفي كون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية واحدة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدى بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها مستندا بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن التمرتاشي انه لو اكتفى بالبسملة تجوز صلاته عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها للحائض والجنب مع كونها قرآنا بناء على قصد الثناء لا على قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصد الثناء والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتها لهما للشبهة في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لا لان هذه الشبهة لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركهما ما دل الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلى قراءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركهما ما دل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما البسملة وسورة الحمد وغيرهما من الآيات ولو بقصد الثناء ينافي الاحتياط قلنا ممنوع بل قصده ذلك يخرج المقروء عن القرآنية فيكون ما قرأه دعاء محضا ولهذا قال في القنية انه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى الصغرى انه ينوب عن القراءة فعلى هذه الرواية يشكل جواز تلاوتهما اللهم الا ان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة فينوب عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكون هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة

بحيث تخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المستترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل فان ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لاتفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر

ومخارجها لكن المخلص معروف فى محله فصرنا الى الفرق (قوله ذلك الطرف) اى الطرف الذى قام فيه شبهة قوية وهو الطرف الذى يتمسك بها لانها انما قويت عند المتمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح (قوله فلا اشكال) مربوط بقول المورد وههنا الشكال (قوله بالبلكفة) اى بلا كيف (قوله من الضعف) اى عند الخصم والا فهو عند صاحبه دليل (قوله وهذا) اى ماذكر من تلخيص الجواب (قوله الجواب الى قوله فلا يلزم التكفير) مقول قال المحقق آه (قوله وبه يندفع) اى بما ذكره من حمل قول العضد على ماذكره من تلخيص الجواب يندفع ما اورده التفتازانى فى حاشية المختصر توضيحه ان ابن الحاجب قال فى المختصر وقوة الشبهة فى بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر فى اوائل السور قرآنا فليس بقرآن فيها قطعا وقولهم انها مكتوبة فى اوائل السور بخط المصحف وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله انتهى واعترض عليه التفتازانى بما حاصله انه قد حكم اولا بقوة الشبهة فى كل من الطرفين وادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما لصاحبها فكيف يصح الحكم بعد عروض هذه الشبهة بان عدم قرآنيتها قطعى ثابت بدليل قطعى حيث قال فليس بقرآن فيها قطعا ثم قال لان القاطع يقابله لان مثل هذه الشبهة تنافى القطع ثم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من تمسك بها اما عند الخصم فلا قوة فيها اصلا بل هى من الضعف بحيث لا تفيد شيئا اصلا ثم قال ولكن كلام الشارح المحقق فى ان الشبهة انما قويت عند الخصم لا عند من تمسك بها فحينئذ لا يندفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب لانه بناء على ان قوة الشبهة فى طرف المتمسك بها لا فى طرف الخصم ولما حمل الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوة الشبهة فى طرف المتمسك قال يندفع ما ذكره التفتازانى بقوله لكن كلام الشارح صريح فى انه آه حاصله لا نسلم ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفتازانى قول المحقق الشبهة من الطرف الآخر ويمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر متعلقا بقوله اذا قوى فحينئذ تكون فى طرف الخصم ضعيفة وفى طرف المتمسك بها قوية (قوله ثم قيل) عطف على قيل فى قوله يندفع ما قيل وهو من كلام الشارح لا من كلام التفتازانى انما اورده هكذا اشارة الى ان مقصوده بيان اندفاع هذا القول اعنى قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح آه لا اندفاع ما قبله وقوله

هذا الى آخره كلام التفتازاني مقول قيل اى خذ هذا (قوله واما المباحث المشتركة) جعل كونه اسما للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة بينهما لان لفظ السنة اسم للدال على المعنى ايضا (قوله لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقيا او مجازيا والثانى ما لا يتقوم بذاته بل يحتاج فى قيامه الى محل وهو المسمى بالكلام النفسى لقيامه بالنفس والاول يتغير بتغير العبارات الدالة عليه فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من التعبيرات كلها دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر وكذا قولنا اضرب زيدا وآمرك بضرب زيد واطلب منك ضرب زيد كلها دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر والثانى لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولية بل هو معنى قائم بالنفس وتلك العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام اللفظى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وهو قديم فى ذات الله تعالى وحادث فى ذاتنا اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى فى قوله عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اللفظ اعم من كلا المعنيين للفظ المعنى فان قيل سلمنا ان لفظ القرآن وكتاب الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لا نسلم انه لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بالمعنى الثانى اعنى الكلام النفسى عند المتكلمين قلنا الا ان المقصود نفى اطلاق الاصوليين على ما يدل عليه تعليله لان شيأ منها لا يلائم غرض الاصولى فان قيل ما وجه اضافة الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى وعن اعتبار اللفظ قلنا ان كلا من النظم والمعنى لما لم يخل عن الآخر لان النظم هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الا باعتبار المتغير تجرده عنه اضاف الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام فى قوله الكلام هو الكلام النفسى ولهذا فسره بالصفة القديمة لقيامه بذاته تعالى المنافية للسكوت والآفة الباطنية بان لا يراد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك ثم اعلم ان القائم بذاته تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعا ففيه تفصيل واختلاف ذكرناه فى شرحنا على ما رتبناه فى الكلام (قوله ولا لمجموع النظم والمعنى) لفظ

(واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيأ منها لا يلائم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع



وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة بجوز القراءة بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه

المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على ما دل عليه تعليله بقوله لان كونه عربيا آه نعم لو علله بعدم ملائمة غرض الاصولي لخصص المعنى بالكلام النفسي لان غرضهم يتعلق بمجموع النظم والمعنى الذي وضع بازائه النظم (قوله وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة) اقول لا وجه لايراده ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا الاعجاز القرآني بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمي ولا العرفي حتى جعلوا الحرف والكلمة قرآنا حقيقة مع انه غير معجز حينئذ كما صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا في ان المعجز هل هو الكلام النفسي الذي يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظي الدال عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلفت في ذلك بما لا يطاق وهو مردود لان ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به حتى يكلف به وذهب الجمهور الى ان المعجز هو اللفظي وان التحدي وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر عليه بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لو ضوح فساد المذهب الاول ثم اختلفوا في وجه اعجازه فقال النظام هو الصرفة يعني ان الله تعالى صرفهم عن معارضته وسلب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه ما فيه من الاخبار عن الغيوب المستقبلة ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر وقال القاضي ابو بكر ما فيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لاساليب خطاباتهم وقال الامام فخر الدين وجه الاعجاز راجع الى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدلت مفرداته تركيبا وزنة وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته المعنى) وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان قيل كيف ظهر هذا قلت لما تقرر ان ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لا بد وان يلائم غرضهم وان يكون عربيا ومكتوبا في المصاحف ومنقولا بالتواتر ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع لعدم مجموع ذلك المعنى في شئ منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ آه) توضيحه ان ابا حنيفة لما جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر مع كون القراءة فرضا فيها زعم قوم ان مذهب ابي حنيفة ان المعنى المجرد عن اللفظ قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

ذلك منهم فخر الاسلام البزدوى فقالوا مذهبه انه اسم للنظم والمعنى جميعا لا للمعنى المجرد فان قيل لو قالوا انه النظم الدال على المعنى لحصل الرد المذكور وايضا مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله بجوز القراءة بالفارسية فى الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر انما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة وانما اللازم هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كمسح الخف فكان المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن اصلى فى الايمان والاقرار ركن يحتمل السقوط عند العجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر عدم كون المعنى ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ فى الصلاة رخصة اسقاط حتى استوى فيه حال العجز والقدرة لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا بلغة قريش لكونها افصح اللغات فلما تعسرت تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن فى تلاوته سائر العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجوازه لغيرهم اولى لقصور قدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا فى الصلاة اذ هى حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسير حيث قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقتدى بتحمل الامام فيجوز ان يكتفى فيها بالركن الاصلى وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية فان النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقوط النظم فى الصلاة خاصة دون سائر الاحكام على ما صرح به البزدوى ولا يلزم عليه وجود سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم غير لازم فى هذه الاحكام كما فى الصلاة لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فى هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام البزدوى من ان سقوط النظم فى الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال فى الكشف ان بعض المشايخ من المتأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فات لكن بالمعنى الذى

فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والايلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذالنظم غيرلازم عنده قلنا نختار الاول فانمايلزم اللازمان اذالم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وانلم يكن تحقيقا اوالثانى وهو قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له

هو المقصود قائم فثبتت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن بل هو لازم له فالقياس عدم وجوب السجدة بالقراءة بالفارسية وجواز مس مصحف كتب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الحائض والجنب لكن تركوه احتياطا ثم اعلم ان اباحنيفة رحمه الله تعالى جعل المعنى ركنا لازما فى الصلاة فى حالة القدرة لا فى حالة العجز فان الامى لايلزم عليه المعنى كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى آه) منشأ هذا السؤال ماظهر مما قبله من الجواب من ان المعنى ركن اصلى يكتفى به فى الصلاة عند ابى حنيفة وتقريره ان المعنى لما كان ركنا اصليا وجاز الاكتفاء به فى الصلاة عنده بغير عذر لايخلو اما ان يكون المعنى المجرد قرآنا عنده اولا فعلى الاول يلزم امران احدهما عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عين القرآن على التحقيق حيث عرفه اولا بالنظم المنزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى او جزؤه بناء على ماقال المشايخ مسامحة انه اسم للنظم والمعنى جميعا والثانى عدم صدق الحد المذكور سابقا عليه مع كونه تعريفا جامعا اذ المعنى المجرد لايصدق عليه النظم المنزل المنقول متواترا وعلى الثانى يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة اذ المعنى الذى اكتفى به فى الصلاة اذا لم يكن قرآنا والنظم الذى كان قرآنا غير لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز تلك الصلاة لان جوازها يتعلق بقراءة القرآن ولم يوجد ذلك وتقرير الجواب انا نختار انه قرآن ونمنع اللازمين كيف وانه انما يلزم اللازمان ان لولم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان اباحنيفة اقام المعنى المجرد فى حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورة عدم انفكاك الصلاة عن القراءة اواقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد فى حالة العذر فيكون النظم المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا لان النظم المنقول فى التعريف اعم من التحقيقى والتقديرى اعترض عليه ان مجرد المعنى اذا كان قرآنا على ماهو الفرض يلزم اللازمان المذكوران بالضرورة ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجرد المعنى قرآنا ان المعنى المجرد من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العبارات والاعتبارات قرآن حتى يقال ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظر لايدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به ان المعنى المجرد من النظم العربى قرآن حال كونه معبرا بالعبارة الفارسية فكونه

معبرا بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرآنا فلا ينفك عنه رفعه بعد تسليم اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون المعنى قرآنا بناء على ان اعتبار النائب في الشيء يستلزم اعتبار المنوب في ذلك الشيء واعترض عليه ايضا بانه على تقدير اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره واجيب بانا لا نسلم ذلك الجواز ان يراد به الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى وفيه نظر اما في الاول فلان فرضية القراءة في الصلاة ثبتت بالقطعي فلا يجوز بالقياس ولانه يستلزم الزيادة على النص بالقياس وذلك نسخ فلا يجوز والقول بان لفظ الآية ليس قطعيا في مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة اي اقيموا ما تيسر من الصلاة فلا يلزم الزيادة على النص ولو سلم ان المراد هو القرآن لكنه عام خص منه ما دون الآية فيكون ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القراءة في الصلاة بالظني واما في الثاني فلعدم شرط الدلالة اعني المساواة او الاولوية وكلاهما مفقود ههنا اذ لا يلزم من جواز القراءة بالعربية جوازها بالفارسية بالمساواة او الاولوية وهو ظاهر او نختار الشق الثاني ونقول انه ليس بقرآن وقوله يلزم عدم فرضيته قلنا الملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لانه انما يبطل ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحدود بذلك الحد اذ لا نسلم ان جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود بل يتعلق بمعناه وقد وجد معناه في الصلاة وقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له وهو على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح ان الظاهر ان من في الآية المذكورة للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر من القرآن نوعان بعض بسيطي كالآية ونحوها مما هو بعض التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض والمراد بالبعض البسيطي على ما ذكر في شروح البزدوي ما يطلق عليه اسم الكل والبعض التركيبي بخلافه كالسكنجبين ينطلق على درهم ودرهمين ومن ومنين فصاعدا ولا ينطلق على الخل الذي هو جزء منه ايضا (قوله روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما) وهو جواز القراءة بالفارسية في الصلاة عند العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه الفتوى لان القرآن

قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح

اسم لمنظوم عربی علی ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو المأمور بقراءته فی الصلاة لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن فلا يجوز تركه فيها وهذا يقتضي ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى كيلا يلزم تكليف ما ليس فی الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جاز له الايماء فصار قول ابی حنيفة الاول مخالفا وهذا النص رجع الى قولهما وروى عن الشافعي كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يقدر على العربية صار اميا يصلي بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية فی النص المذكور كذلك وصف بكونه فی زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه فی زبر الاولين لا محالة فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقروء بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا به فتعارضا فكيف يحكم بان قولهما اصح قلنا لا نسلم تعارضهما كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا محكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى لفی زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي عليه السلام والمأول لا يعارض المحكم هذا فی القراءة فی الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة يجوزهما ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف يجوز التسمية بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومحمد مع ابی حنيفة فی الافتتاح بالعربية حيث جوزه باي لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية ومع ابی يوسف فی الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية ثم اختلفوا فی ان هذا الاختلاف فی الفارسية فقط او فی ای لغة كانت قال ابو سعيد البردعی فی الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوزها بالاتفاق وقال الكرخی والصحيح النقل الى ای لغة كانت (قوله ای للنظم الدال على المعنى) وليس المراد بالنظم ههنا النظم القرآني بل هو اعم منه ومن السنة لان التقسيمات الآتية اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية اليق بالنظم القرآني من السنة اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة عليه واستعمال المتكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالته عليه فهو الثاني وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

(قوله) ای للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربعة اعتبارات

﴿ والمعنى ﴾

والمعنى حيث قال وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك
اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ثم جعل الاقسام الخارجة
من التقسيمات الثلاثة الاول ما هو صفة اللفظ حيث قال فاما القسم الاول فاربعة
اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول والقسم الثانى اربعة ايضا الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلها ثمانية واما القسم الثالث فاربعة
ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ثم جعل الاقسام الخارجة من
التقسيم الرابع مرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ومرة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء ومرة الوقوف
بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على
احكام النظم وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته
ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف
بعبارته فهو المراد قصدا والوقوف باشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف
بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان الاقسام الثلاثة الاول اقسام النظم واقسام القسم
الرابع اقسام المعنى بدليل ان فخر الاسلام ذكر فى الثلاثة الاول لفظ النظم وما هو
صفة اللفظ وذكر فى القسم الرابع لفظ المعانى ثم ذكر فى اقسامه ما هو صفة المعنى
فان الاستدلال امر راجع الى المعنى اما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء
فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلان العبارة وان كانت نظما الا ان
نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان
اباحة قتل المشركين مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين
لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به
استدلالا بالعبارة ولكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح
ان يكون من اقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانيا وثالثا على ما ترى فكان
اقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لا النظم الدال وصرح
فى التنقيح ان الجميع من اقسام التقسيمات الاربعة اقسام للنظم الدال على المعنى
وتبعه المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارهما هو الدال بطريق العبارة
وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء الا ان المصنف خالفه وجعل ما جعله فى التنقيح
قسما ثانيا قسما ثالثا واما قولهم ان الجميع اقسام النظم والمعنى جميعا فبنى على
المسامحة كما فى قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا على ما سبق ومرادهم

فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لايبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد بجعل الجميع اقساما للنظم الدال على المعنى هو التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن ولا الحديث قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر وهكذا فالاولى ان نقول ولها اربع تقسيمات (قوله اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره) فان المخاطب اذا حاول فهم المراد من كلام المتكلم لابد له ان ينظر اولا الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول وان ينظر ثانيا الى ما يرجع الى دلالته وهو القسم الثانى وان ينظر ثالثا الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر رابعا الى ما يرجع الى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل باقيموا الصلاة مثلا موقوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه بجهات اربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فسر عموم النظر بعموم التقسيم المفرد والمركب وجعل ما ذكرناه تفسيرا لكثرة الثمرة والوجه ما ذكرناه لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها مختص بالمفرد وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع مختص بالمفرد واقسام الدلالة مختص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام القسم الرابع مختص بالمركب ايضا ولان الاعتبارات الاربعة ليست من ثمرة التقسيم المذكور بل مناطه فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة بملاحظة تلك الاعتبارات الاربعة (قوله فلاحاطة آه) يعنى ان فى النظم الدال على المعنى باعتبار افادة المتكلم المقصود منه وفهم المخاطب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس النظم اعنى وضعه ودلالته وواحد منها راجع الى المتكلم اعنى استعماله وواحد الى المخاطب اعنى وقوفه منه على المراد فتقسيم النظم بالنسبة الى المعنى مشتمل على تلك الاعتبارات الاربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالته اى كونه بحيث ينفهم منه المعنى) فان قيل ان كون المعنى بحيث ينفهم صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تفسير احدهما بالآخر قلنا ان كون المعنى منفهما وان كان صفة المعنى لكن كونه منفهما من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المجرور (قوله بل عن احوال اقسامه آه) الضمير المجرور راجع

الى النظم والموصول صفة للاحوال وفى الاضراب اشارة الى ان لفظة مطلقا قيد لكل من الاحوال والنظم والمراد بالافادة اثباتها الاحكام الشرعية لانهم لايبحثون عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه المتعلقة باثبات الاحكام الشرعية والمراد بالاحوال المتعلقة باثبات الاحكام ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك والظهور والخفاء وغير ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية مما ليس له مزيد تعلق باثبات الاحكام فان قيل بحث الحقيقة والمجاز مما له مزيد تعلق بافادة الاحكام مع انه بين فى علم العربية وكذا بحث التعريف والتنكير مما له مزيد تعلق بافادة الاحكام على ماسيأتى اجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى فى علم العربية وعن الثانى بان البحث عنهما فى الاصول استطرادى (قوله فى احوال اربعة اقسام) اعنى الاقسام الحاصلة باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه وانما عرف انحصار تلك الاحوال فى احوال هذه الاقسام عند قوله لان اداء المعنى باللفظ الجارى آه (قوله وهذا هو مراد فخر الاسلام آه) قال فخر الاسلام اقسام النظم والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف تملقيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترازا عما لم تتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لايكون مما نحن فيه واعترض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التى تذكر اعنى ما حصل باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة فى جميع النظم فذكر الاقسام فى الجميع اولى واجيب بان التقييد لبيان ان الحاجة الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من التقسيم بيان اقسام القدر المحتاج اليه فى الاصول اعنى ما يتعلق به الاحكام والشارح حمله على ماذكره فى المتن بجعل ما عبارة عن الاحوال الذاتية التى لهما دخل فى افادة الاقسام الاحكام الشرعية لا عن النظم كما حمله عليه الشراح تركا لما يجب تركه وتعرضا لما يجب تعرضه (قوله انما يحصل بهما) اى بالموضوع والاعراض الذاتية له بناء على ان حقيقة كل علم مسائله والحاصل ان كلام فخر الاسلام لو حمل على ماذكره الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لاتعرف الا بمعرفة موضوع اصول الفقه باقسامه مع انه لابد فى معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع فلذا حمله على ماذكره لا على ماذكره الشراح (قوله اى المعنى) فيه اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة تقسيمات الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى

ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لا لنفسه لان المراد بالمعنى ههنا هو الذى يغاير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتها على المعانى وفيه اختلاف بينهم فقال التفتازانى فى آخر سورة الفاتحة من شرح الكشاف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففى قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لا يصير اللفظ به مشتركا بين نفسه و بين المعنى الذى وضع بازائه ولا يفهم منه معنى مسماه اى نفسه هذا كلامه فقد افاد ان للالفاظ وضعا بازاء انفسها ورده السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها فى المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضى كونها اسما لان الكلمات متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار فى الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لا غير قصدى وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة فى قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدى وجعلها اسما بهذا الاعتبار امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما التزمه تفصيا عن التزام الاشتراك فى جميع الكلم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه فى ذهن السامع فتشارك الالفاظ كلها فى صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه وما وقع فى عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتهما اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريبى انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام فى تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله فى نفسه ليحكم عليه بما يسوغ الحكم به عليه لا ما يتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى لافادة الاحكام الكائنة له فى موارد استعمالاته ولا يخفى عليك ان هذا التجويز لا ينفيه نقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى الوضع والدال على المحكوم عليه تنحصر فى المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدى

فلا يدخل فى هذا التقسيم ثم اختلفوا فى المعنى الموضوع له بالوضع القصدى أهو ذهنى ام خارجى ام اعم منهما واختار الامام الرازى الاول يعنى ان الالفاظ مفردة كانت اومركبة موضوعة بازاء الموجود فى الذهن سواء كان له تحقق فى الخارج كالانسان اولا كالبحر من زئبق اما فى المفرد فلاختلاف اللفظ لاختلاف الامر الذهنى دون الخارجى فانا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه حجرا سميناه به ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهنى لاللخارجى واما فى المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهنى ان طابق الخارج كان صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد فى الخارج والا كان صدقا دائما وامتنع كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن لظن انه فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه فى الذهن فالموضوع ما فى الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له جسما هو كذا وعن الثانى بانا لانسلم انه لو كان موضوعا للخارجى لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجى قطعية وهو ممنوع لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على هذا القول ايضا ان لاتكون دلالة اللفظ على الخارجى مطابقة ولا تضمنا وان لايكون استعماله فيها حقيقة واختار ابواسحق الشيرازى الثانى ويظهر وجه هذا القول مما ذكرناه فى رد وجه القول الاول واختار الاصفهانى الثالث قال وهو الحق اما فى المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون موجودا فى الذهن اوفى الخارج واما المركب الخبرى فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبة بين الطرفين ايجابية كانت اوسلبية واقعة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق والكذب واما الانشائى فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقال بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجى وغيرها للامر الذهنى اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجى والذهنى لان الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجى على ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشئ فرع تصوره فلابد من استحضار صورته فى الذهن عند ارادة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص الخارجى قلنا ان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذى هو المعنى الخارجى وظاهر ان هذا الابتنا فى كون الوضع له

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو) اى الاولى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيق اواعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام)

(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه له) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذ المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شئ آخر من الوضوح والخفاء كما فى القسم الثانى ومن استعمال المتكلم كما فى القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما فى القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة اوصيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لاباعتبار الوضوح والخفاء ولاباعتبار التكلم والسامع واعترض عليه بان صيغة النهى مخالفة لصيغة النفى مثلا فى قوله لا تصل ولا تصلى اذ النهى يقتضى مشروعية المنهى عنه بخلاف النفى فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا بمترادفين وذلك لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لافى المادة واللغة هى اللفظ الموضوع لمعنى والمراد بها ههنا هى مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضرب مثلا بازاء المعنى المخصوص اعنى استعمال آلة الضرب فى محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى المخصوص اعنى وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى من مذكر واحد وكذلك وضع حروف رجل مثلا بازاء ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وهيئته بازاء كونه مكبرا غير مصغر واحد الغير تثنية وجمع فاللفظ لايدل على معناه الابوضع مادته وهيئته فعبر عنهما بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك فى معنييه قلنا اشتراك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشتراك معنوى لالفظى فلا محذور فيه (قوله والباقى) اى الاقسام الثلاثة الآتية (قوله لواحد حقيق) كما فى الاعلام الشخصية كزيد (قوله اواعتبارى) كرجل ومائة وانسان فانه رحمه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالنوع على ماسيصرح به (قوله على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المحدة نوعا اوجنسا وسيأتى بيان فائدة القيود فى تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع امان يكون وضعه لكثير اولواحد والاول امان يكون وضعه للكثير بوضع كثير فهو المشترك اولا فامان يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ

عليه اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد
ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر مثل رأيت جماعة من الرجال
وان كان محصورا اعنى اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثانى وهو ما يكون
وضعه لواحد شخصى اونوعى اوجنسى من اقسام الخاص ايضا فانحصر التقسيم
الاول بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو الجمع
المنكر ونحوه وقد اختلفوا فى الجمع المنكر هل هو عام اوواسطة بينه وبين الخاص
فمن قال ان المعتبر فى العام هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه
سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان مستغرقا ام لا وهو
اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المعتبر فى العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب
الدلالة فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه
وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا وعام عند من يقول باستغراقه
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قول المصنف والا فجمع منكر الجمع
الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا فى الدار او فى الدار
رجال فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى ولا يكون فى الدار فان قيل فعلى
هذا يلزم ان يكون كل عام مقصورا على البعض بدليل عقل او غيره واسطة بين
العام والخاص واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان نسميهم
للمقصور على البعض عاما انما هو باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولو سلم فنجوز
تلك التسمية اصطلاحا ولا مشاحة فيه فان قيل ان العام الذى خص منه
البعض عام فى نفسه لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان
المخصص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد
التخصيص اجيب عنه بان المخصص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه
يمنعها بحسب الارادة اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد
موضوعا بازاء الكثير كالمشترك والجمع المنكر على ما ترى فى التقسيم المذكور
والمصنف جعل كلا من العام واسماء العدد موضوعا بازاء المعنى الواحد اعنى
المعنى المشترك بين الافراد الكثيرة فى العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع
فى اسماء العدد ولما قالوا ان المراد بالوضع للكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير او لامر
مشترك فيه وحدات الكثير او لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما فى المشترك او جزئيا من جزئياته كما
فى العام او جزأ من اجزائه كما فى اسماء العدد واخرج العام عن تعريف

وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو (المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لالان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي

الخاص بقيد الانفراد لابقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد و يجعل قيد الانفراد لصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام على ماسنبينه في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدي وبالكثير ما يقابل الوحدة لامايقابل القلة فلا يلزم ان يكون كل لفظ مشتركا بين نفسه وبين معناه الذي فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع بازاء نفسه على ماسبق بيانه ولا ان يكون المشترك بين المعنيين خارجا عن تعريفه لكنه يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اولا للمعاني الكلية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا كالانسان مثلا اذا فرض انه علم لشخص مشتركا لصدق التعريف عليه بل يلزم جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والصلاة اللهم الاان يقال المراد الاوضاع التي لايتوسط النقل والاصطلاح بينها (قوله اورده بدل المأول) قال فخر الاسلام القسم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول وهو المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التنقيح المأول وذكر بدله الجمع المنكر وعلله بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو باعتبار الوضع وهكذا اسقطه المصنف واورد بدله الجمع المنكر واجاب عن تعليل صاحب التنقيح بان المراد من المأول المعدود من اقسام القسم الاول ليس مطلق المأول الشامل للمأول من المشترك ومن الخفي والمشكل والمجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصح درجه في اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي ترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرؤ المشترك بين الحيض والطهر انه للحيض لاللطهر لانهم تأملوا في جوهر لفظ القرؤ ووجدوه موضوعا لمعنى الاجتماع فحملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحيض لانه دم ينفضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها ولايخفى عليك ان هذا لايصلح جوابا عما ذكره صاحب التنقيح وانما يصلح لوسلم صاحب التنقيح كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لايسلمه ثم علل وجه عدوله بان في درج المأول في التقسيم المذكور تكلفا لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول من المشترك وفي اعتبار الجمع المنكر في هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع ولايمكن ادراجه في سائر الاقسام اما في الخاص والمشترك فظاهر واما في العام فلانه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

بعام بل واسطة على ما ذكرناه فلابد من ذكره اصالة هذا وقد عرف فخر الاسلام
المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واعترضوا عليه بان
قوله من المشترك وبغالب الرأى غير لازم فى التعريف فان الخفى والمشكل والمجمل
اذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمى مأولا ايضا على
ماصرح به فى الميزان والتقويم وكذلك الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته
يصير مأولا بلا خلاف واجيب بانا لا نسلم ان المراد تعريف مطلق المأول بل
المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على
ماصرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو المشترك اللغوى وهو ما فيه
خفاء او احتمال لاشتراك المعانى فيه والمراد بغالب الرأى هو الظن الغالب سواء
حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى لفظة القرء فحينئذ
يدخل فى الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح مما فيه
خفاء بعض وجوهه بغالب الظن لكنه يرد عليه ان يكون القسم اعم من
المقسم فالصواب هو القصر على الجواب المنفى وقال فى التقرير ان المأول
فى الاصطلاح ليس الا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى ولا يرد
الاعتراض بالخفى والمشكل والمجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعا
سمى مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا وذلك بوجوه اما اولا
فلما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو
قطعى فيكون مفسرا فكذا فى غير المجمل واما ثانيا فلان البيان يخرجه عن حيز
الخفاء بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا
لان كلا منهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول
فلا مدخل له فى هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثا فلان قولهم الظاهر
والنص اذا حمل على بعض محتملاته يصير مأولا لايخلو اما ان يراد بذلك البعض
ما ساق له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس بنص والمفروض خلافه وان كان
فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصطلح ما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الرأى على ما عرفه فخر الاسلام وان الخفى والمشكل
والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعى او ظنى ليس بالمأول المصطلح واما
قولهم النص يحتمل التأويل فمرادهم يجوز ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا
هذا كلامه ملخصا فعلى هذا لا تكلف فى درج المأول فى هذا التقسيم ولابد من
ادراجه لعدم اندراجه فى قسم الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى

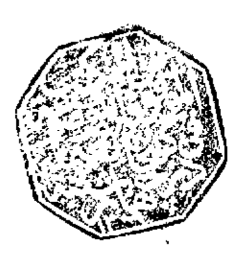
الصيغة) اشارة الى ما قالوا انما دخل المأول فى اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل لم يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى (قوله لان المعدود) علة للنفى المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان لوجه عدوله عما ذكره صاحب التنقيح (قوله ثم المراد آه) جواب عما يتوهم ان النكرة المنفية عام ولم يوضع لمعنى فاجاب بانها وان لم يكن لها وضع شخصى لكن لها وضع نوعى اذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا هو معنى الوضع النوعى لذلك المعنى فان قيل ان النكرة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور للعام الحقيقى لا المجازى قلنا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا بمجاز على ما صرح به فى شروح المختصر ونحن فى تقسيم اللفظ بحسب وضعه قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة او مجازا وقد اجيب عنه بمنع كونها مجازا كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم على ما فى التلويح واعترض عليه بانه لا يخلو اما ان يراد بالنكرة المنفية عموم الافراد واستغراقها اولا وعلى الثانى لا يكون عاما وعلى الاول لا يكون حقيقة بل يكون مجازا لاستعماله فى غير الموضوع له بالوضع الشخصى فان رجلا فى نحو ما رأيت رجلا موضوع بالوضع الشخصى بازاء الفرد المنتشر وبقرينة النفى موضوع للعموم والجواب عنه ان استعماله فى غير الموضوع له بالوضع الشخصى اعنى عموم الافراد لا يقتضى كونه مجازا لجواز ان يكون حقيقة فيه ايضا فان قيل قد تقدم انها موضوعة بازاء العموم بالوضع النوعى فيكون مجازا قلنا لا نسلم انحصار الوضع النوعى فى المجاز بل قد يكون فى الحقائق ايضا كما فى المشتقات فان وضعها نوعى مع انها حقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون النكرة المنفية مشتركة بين المعنيين قلنا ممنوع كيف وان المشترك من خواص اللفظ الواحد والنكرة المنفية من حيث انها منفية ومقترنة باداة النفى غير مجردة عن تلك الاداة فهى حال كونها مجردة موضوعة لمعنى وحال كونها مقترنة باداة النفى موضوعة لمعنى فلا اشتراك اصلا (قوله وكون عمومها عقليا آه) جواب عما يقال ان عموم النكرة المنفية عقلى فلا يصح ان يقال انها موضوعة بازائه بالوضع النوعى فاجاب بمنع المنافاة بينهما يعنى ان ما ثبت بالوضع هو قولنا ان النكرة المنفية لنفى الفرد المبهم وما ثبت بالعقل هو قولنا ان انتفاء الفرد المبهم لا يمكن

واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا

الا بانتفاء كل فرد وثبوت احدى المقدمتين بالعقل لاينافى ثبوت الاخرى بالوضع

(قوله ان لايكون فى اللفظ آه) اى لاما يكون غير محصورة فى نفسها والا فالافراد المحققة محصورة البتة ولاما لايدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى مايدخل تحت العد والا يلزم ان تكون السموات والارضون موضوعة لكثير غير محصور لدخولهما تحت العد ولفظ نحو الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى خاص (قوله التقسيم الثانى باعتبار دلالته على المعنى) هذا ماقال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان اى طرق اظهار المعنى ومراتبه وهو ثمانية اقسام بيانه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى ارادة المتكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يتفاوتان فكل درجة منهما تسمى باسم ضبطا للاعتبارات استخراج الاحكام من النصوص على وجه الاتقان فجلاء دلالة اللفظ على مايراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للمتكلم مع كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ نصا وان لم يصل الى ذلك بل كان توطئة اوتتمة لذلك يسمى ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى انه لم يبق قابلا للتبديل فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لايقبل التأويل فهو المفسر وكذلك الخفاء اماان يكون للجهل بتعيين الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا فى معنى ولفظ آخر مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى آخذ الكفن فانه مستعمل فيه فى لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ النباش ولم يعلم الترادف فيسمى ذلك خفيا واما ان يكون الخفاء لغير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل يصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على احد المعانى فهو مع امكان الاستفسار من المتكلم اولحوق بيانه يسمى المجمل وبدونه يسمى المتشابه وقال بعض المحققين فى وجه الضبط ان اللفظ اماان يكون ظاهر المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة اولنفسها والاول هو الخفى والثانى ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه وفيماذكره الشارح فى وجه الضبط نوع مخالفة لماذكرناه من الوجهين حيث اعتبر فى الظاهر احتمال التأويل والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعنى ان التصرف فى اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعه لمعناه وهو القسم الاول وتصرف

و يكون الافراد غير محصورة ان لايكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على مايتعلق بالاستعمال



(وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها تتبين كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة) والا فهو (المجاز)

من جهة انفهام ذلك المعنى منه وهو دلالته عليه ثم استعمال المتكلم ذلك اللفظ فى ذلك المعنى ثم فهم المخاطب فالمصنف نظر الى هذا الترتيب فقدم جهة دلالته على استعماله على ما فعله فخر الاسلام وايضا ان الوضع لما استلزم الدلالة دون الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث الملزوم اعلم ان المراد بالدلالة ههنا هى الوضعية وهى نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هى الضرورة ويسمونها بيان الضرورة وهى اربعة اقسام كلها دلالة سكوت تلحق باللفظية فى الاعتبار الاول ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان سكوته عن ذكر الاب دل على ان للاب الثلثين وهو لازم المنطوق المذكور والثانى دلالة حال الساكت الذى وظيفته البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يشاهده ومنه سكوت البكر عند استيذان الولى او رسوله والثالث ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع عن النهى فانه دلالة اعتبرت مثل النطق لدفع تغرير الناس والرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما تعورف نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار فان السكوت عن مميز المائة فى هذه يدل عرفا على انه فى الاول من الدراهم وفى الثانى من الدنانير والاول اى اللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء سواء كان الدال ظاهرا او نصا او محكما او مفسرا او مجملا او خفيا عاما او خاصا او مشتركا فان قيل ان من حق الاقسام الاول التباين والاختلاف ولم يوجد فى هذه الاقسام لصدق بعضها على بعض على ما ترى قلنا قد تقدم ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا اقسام حقيقية فلا يلزم التباين والاختلاف بينها على ما سيصرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها اقساما متباينة باعتبار الحيثيات (قوله وضوحا وخفاء) تمييز للدلالة اى المراد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قوله اذ بضدها تتبين الاشياء) الاولى ان يقول اذ الاشياء تتبين بضدها تأمل وبعد فيه نظر اذ لا بيان فى المتشابه اللهم الا ان يقال انه يتبين فى نفس الامر وان لم نطلع عليه كما نقل عنه وفيه ما فيه (قوله ووجه الضبط) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين احسن منه والمراد بظهور المعنى وضوحه عند المخاطب والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوى لا الاصطلاحى لما مر من التقرير من ان التأويل الاصطلاحى مختص بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخاص والتخصيص بالنظر الى العام (قوله اى المعنى) والمراد بالمعنى ههنا اعم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط والا لم يصح التقسيم (قوله ان استعمل فيما وضع له آه) فان قيل ان اللفظ اذا استعمل فى نفسه

وكل منهمـا ان ظهر مراده فهو (الصريح) وان استتر فهو (الكناية)

نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسق مهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما وضع له لعدم وضعه لنفسه على التحقيق على ما تقدم لان الوضع يقتضى التعدد ولا تعدد بين الشئ ونفسه اما انه حقيقة فيه فلما قالوا ان المجاز يستلزم سبق الوضع للمعنى لانه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ولابد من العلاقة ايضا بين الموضوع له والمعنى المجازى ولا علاقة بين المعنى الموضوع له للفظة ضرب وزيد مثلا وبين انفسهما حتى يكون مجازا فى نفسه وفى المهمل لم يوجد سبق الوضع قبل نفسه فاذا لم يكن مجازا يكون حقيقة قلنا لا نسلم استعمـال اللفظ فى نفسه لما تقدم من تحقيق السيد الشريف من انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء عنه بنفسه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه حقيقة فيه لم لا يجوز ان لا يكون حقيقة ولا مجازا بل واسطة بينهما كما ان جميع الالفاظ واسطة بينهما قبل الاستعمال فى المعنى ولو سلم ذلك فلا نسلم ان لا وضع له لنفسه لم لا يجوز ان يكون موضوعا له بالوضع الغير القصدى على ما قاله التفتازانى (قوله وكل منهما آه) قال فى التقرير جهة استعمال اللفظ فيما وضع له او فى غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرته فانه كثرة استعمال اللفظ فى شئ تورث الوضوح فى الافادة فان حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه فهو الصريح والا فهو الكناية وعلى هذا فى الحقيقة هذا القسم اعنى الصريح والكناية فرع الحقيقة والمجاز متأخر فى الاعتبار عنهما وهكذا نقل عنه رحمه الله فى الحاشية اعلم ان المجاز لما كان عبارة عن استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له علم انه لا وضع له للمعنى المجـازى وهل يكون له دلالة عليـه فعلى اصطلاح الاصوليين له دلالة عليه لانهم عرفوا الدلالة بما للوضع دخل فى الانتقال من الدال الى غيره ولو فى الجملة فتحقق الدلالة فى المجاز ايضا لان للوضع للمعنى الحقيقى دخلا فى الانتقال الى المعنى المجازى واما على اصطلاح المنطقيين من انها كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى ففيه اختلاف قال التفتازانى اذا استعمل اللفظ فى الجزء او اللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمنا ولا التزاما بل يكون مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى اى ما عنى باللفظ وقصد به وقال ابن الهمام لا دلالة للمجاز على المعنى المجازى باحدى الدلالات الثلاث بل ينتقل منه الى المعنى المجازى بالقرينـة فكان المعنى المجازى مرادا من اللفظ المجازى لا مدلولا له بالمطابقة وانما يدل عليه اى على ذلك الجزء واللازم بالتضمن والالتزام تبعا للمطابقة التى لم ترد فان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له بالمطابقة وان لم يرد

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى اللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارته و) الا فهو (الدال باشارته و) ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته و) الا فهو (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم ط وتارة الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة

ط تارة الى المعرب والمبني صح

لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة ويدل ايضا على جزء ذلك المعنى ولازمه تبعا له وهذا لان بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذا لا تسقط عن جزئه ولازمه (قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل انه رحمه الله جعل اقسام هذا التقسيم من اقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارته وباشارته آه لا من اقسام المعنى على ما ذهب اليه بعض شروح البزدوي ومعنى الوقوف الاطلاع على مراد المتكلم والدلالة في العبارة والاشارة اعم من المطابقة والتضمن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء على ما سيأتي في بحثهما (قوله الدال بعبارته) الضمير راجع الى اللفظ وقد اضافها فخر الاسلام الى النص حيث قال والقسم الرابع اربعة اوجه الاستدلال بعبارة النص واشارته وانما اضافه رحمه الله عليه الى اللفظ لما ذكروا ان مراد فخر الاسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبارة عينه (قوله فان دل عليه بالمفهوم لغة) قوله لغة تمييز احترز به عن معناه الشرعي المستنبط بالاستخراج قال فخر الاسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذي ادى الكلام اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم لغة لا شرعا لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة فكان هناك مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدي اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانه ايضا لغوي لان كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما بمعناه وهو الاذى وهو المفهوم منه لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وهذا المعنى ضروري لان كل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ ان دل على المعنى اى الحكم بمفهومه اللغوي الذي ادى اليه فهو الدال بدلالته فان قوله تعالى لا تقل لهما اف دل على حرمة الضرب والشتم بحرمة الاذى على ما سيأتي في تفصيله فحرمة الضرب من حيث انه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوصا ولا اللفظ نصا فيه ومن حيث انه ثابت بالمعنى اللغوي له لا الشرعي يسمى دلالة فعلى هذا في ضمير عليه استخدام تأمل (قوله والا) اى وان لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة (قوله ولو بالحيثيات آه) فان لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

وغيرها فلا منافاة حقيقة بين الوضع الكثير لمعنى الكثير وبين الوضع الواحد لافراد معنى واحد انما المنافاة بينهما اعتبارية وقد تتنافى الحيثيتان حقيقة كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ لا يكون عاما وخاصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد بخلاف العام والمشترك فانهما قد يجتمعان كما في لفظ العين (قوله معرفة مأخذها) اى مأخذ الاقسام المذكورة وهى الخاص والعام وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) اى وكذا العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة وكذا سائر الاقسام قال فخر الاسلام وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها وقال شارحه اراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص والعام كقولهم الخاص مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا والعام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة وعلى هذا سائر الاقسام واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح على المرجوح واراد بمعانيها اللغوية والشرعية واراد بالاحكام الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف والشارح فسر مأخذها بالمعاني الوضعية ثم بينها بمأخذ الاشتقاق ثم فسر معانيها بالمعاني الشرعية والحقائق الاصطلاحية دون اللغوية على ما في شرح البزدوى لان معرفة المعاني الوضعية اللغوية تستلزم معرفة مأخذ الاشتقاق اعلم ان هذه الامور الاربعة انما هي باعتبار عوارض تلحق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة النصوص اما ان تكون من جهة ما دخل في النص اولا والاول اما ان يكون مقصودا بالذات او وسيلة اليه فالثاني لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه والاول معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية والثاني اما ان يكون باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوى في رتبة الدلائل من حيث كونه مبنيا للفرض او الوجوب او غيره راجحا عند المقابلة او مرجوحا والثاني الاحكام الثابتة بحسب تلك القوة فيشمل الاقسام العشرين لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام (قوله ولم يتعرض لهذا الامر في المتن) اى لم يتعرض لبيان هذا الامر في مقام التفصيل الآتي مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال ولما الخاص فلفظ وضع آه فانه هو الامر الثاني وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله

الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في المطولات والثاني (معرفة معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث (معرفة ترتيبها) اى تقديم بعضها على بعض عند التعارض والرابع (معرفة احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا ونحو ذلك

تبلغ الاعتبارات الى ثمانين) لكنها ليست بثابتة فى الخارج بل اعتبارات عقلية اذ لا تقابل بينها فى الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال فى الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولابد فيه من ان يكون مورد القسمة مشتركا بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضا ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره فى الخارج وليس ما نحن فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركا بين الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضا لابد فى تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقى بين الانواع وما نحن فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثانى ايضا لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضا لان مورد القسمة ليس بمشترك بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعانى والترتيب ليس وصفا ثابتا للكتاب كوصف الكتابة والبياض والسواد للانسان (قوله اما الخاص آه) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع آه انما اسقط رحمه الله كلمة كل لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل للافراد فلا يناسب التعريف فان قيل ان كلمة لفظ عام لاتصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فينتظم جميع الافراد التى تتصف بهذه الصفة انتظاما اجتماعيا ويلزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التى وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد لا عن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم الافراد لا لعموم الاجزاء اجيب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه فى هذا المحل ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل فى التعريف فما وجه صحة التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة وافادة هذا الاتصاف العموم قلنا ان المعتبر فى اجزاء التعريف هو الشمول فى موضع الجنس والاحتراز فى موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة فى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قدامعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولا شتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة اوالاشارة اوالدلالة اوالاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) يخرج به الالفاظ الغير الموضوعة

وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي اواعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك

الفصل لامر آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمهملات وما بعده بمنزلة الفصل على ماذكره (قوله وان دلت عقلا) كدلالة الدخان على الوجع واح على السعال فان دلالتهما عقلية طبعية من قبيل دلالة الاثر على المؤثر (قوله فيدخل فيه اسماء العدد الخ) فان قيل قد صرح في التنقيح وغيره ان كلا من العام واسماء العدد موضوع للكثير فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع له في العام وجزأ من اجزائه في اسماء العدد ولنفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى اللفظ ما وضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما تكون بوحدة الوضع وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا مالاجزء له حتى يكون معنى اسماء العدد والعام كثيرا بل ما له وضع واحد ولا شك ان اسماء العدد والعام متحدا الوضع فيكون معناهما متحدين بهذا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا خلاف ما يتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة في تعريف العام وعلى ماذكره ذلك القائل يلزم اتصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به المشترك) لانه موضوع لاكثر من واحد باوضاع كثيرة وقيل يخرج به المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما بل واسطة بينهما وهذا لان المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس بمتعرض للصفات اصلا والوحدة والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص والالزم ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعام ولا مشترك ولا مأول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لانقسال اما ان يراد بالوضع الوضع الاول اومطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول يخرج المشترك بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الاول بل في الوضع الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لا بقوله واحد لان معنى صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع ولفظة معنى مصدر في الاصل يقال عنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدر جنس يشمل القليل والكثير ونحو ان معنى المصدرية ههنا بارادة المفعول لا يمنع ذلك باعتبار اصله فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادا فاسند اخراج المشترك اليه فان قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا والا لزم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيحمل على الوضع الاول لئلا تدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانهما يعرضان اللفظ باعتبار الاستعمال لا باعتبار اصل الوضع والعموم والخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الا ترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فاذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تقسيمات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون لفظ خاصا في معنى وهو حقيقة فيه او مجاز فلا يضر دخوله في التعريف (قوله على الانفراد) قال القاآني في شرح المغني قوله على الانفراد يخرج به العلم لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فعلى هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتقرير وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد في الخارج اولا وهذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى والحاصل ان كلا من الخاص والعام موضوع بازاء معنى واحد لكن المعتبر في الخاص انفراد المعنى عن الافراد اي عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج كانسان ورجل ومائة او لم يكن كزيد والمعتبر في العام شمول المعنى للافراد وبهذا يتضح خروج العام بقيد الانفراد واعترض عليه في التقرير بانه يفضي الى العموم المعنوي حيث جعل الانفراد عن الافراد وعدم الانفراد صفة المعنى وهو مناط الخصوص والعموم والمشهور ان كلا من العموم والخصوص صفة اللفظ فالاولى ان يقال ان العام ايضا خرج بقوله واحد على الانفراد لصرف الواحد عما هو اولى واقدم له اعني الواحد الحقيقي الذي لا يوجد الا في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

دون العام (على الانفراد)

غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد انتهى يعني ان قوله على الانفراد بيان للواحد لا صفة للمعنى حتى يفضي الى الخصوص والعموم المعنوي (قوله اي عدم المشاركة آه) قال فخر الاسلام لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة تأكيد للانفراد وبيان للازمه لأنه من تتمة الحد وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير للانفراد بحرف العطف ويشير الى ان الانفراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف متناولا للاقسام كلها فالشارح اشار بحرف التفسير الى انه تفسير له لا تأكيد فمعناه عدم قصد المشاركة بين الافراد لا عدم المشاركة في الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لمعنى منفرد عن ملاحظة الافراد وهذا في الواحد الحقيقي والاعتباري على السواء (قوله فيدخل التثنية) جعلها في التنقيح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومنه) اي من الخاص (قوله ويخرج العام) لانه وضع لمعنى واحد على الاشتمال لا على الانفراد والذي يظهر من عطف الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الانفراد ولا يخفى عليك انه خارج بقوله لمعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق الحد آه) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص العين كزيد وخصوص النوعي كرجل ومائة وخصوص الجنسي كانسان والتعريف المذكور ينطبق على كل من الانواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من المعنى المذكور في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل خصوص العين ايضا لان المشخصات معاني الالفاظ الموضوعة وكذلك منطبق على الفعل والحرف ايضا ولو حمل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على الخصوص العيني ولهذا الاحتمال اعني حمل المعنى على ما يقوم بالغير عرفه فخر الاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فان حمل المعنى في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الانواع الثلاثة للخاص وتكون افراد الخصوص العيني بالذكر في التعريف الثاني لقوة المغايرة بين الخصوص العيني وبين الخصوص النوعي والجنسي وان كان المراد

اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا تأتى في الفعل والحرف (عين) اي معين متشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل

وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية

مايقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريفا للخصوص النوعى والجنسى والثانى للخصوص العينى على ماصرح به فى الكشف والغرض من تحديد فخر الاسلام كل قسم بحد على حدة على الاحتمال الثانى اشارة الى ان الخصوص قد يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لايجرى الا فى المسميات كذا فى الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا فى ان المجمل هل هو من الخاص او لا قيل نعم وقيل لا ففى الكشف ان المجمل داخل فى الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ماعرفه شمس الائمة وهو لفظ وضع لمعنى معلوم لايدخل فى التعريف وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لايحتمل التصرف فيه بيانا لانه مبين بنفسه والمجمل لايعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص ويمكن ان يقال ان المجمل لايدخل فى الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لاتعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لايحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل فى التعريف (قوله وهذه الاطلاقات) اى اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة فى جعل الشئ جنسا ونوعا ولايلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع ولا نوع بعده بل حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع لاختلافهما فى الجنس ولو كان اختلافهما فى النوع لانعقد البيع لان الاختلاف فى النوع لايمنع الانعقاد بخلاف البهائم لعدم فحش التفاوت فيها بين الذكر والانثى فى المقاصد فلا يمنع الانعقاد لاختلافهما فى النوع وحكموا تارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة (قوله وانما اختار هذا الترتيب) اى تقديم الخصوص العينى على النوعى والجنسى لكونه مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام بعد ماعرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم لايخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع

وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله لما اريد به من الحكم معارض لقوله لايخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع لان مقتضى الاول ان تناوله المخصوص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعى لالوضعه ومقتضى الثانى انه لوضعه لالاجل ما اريد به فذهب فريق من المتأخرين الى ان تناول الخاص لمدلوله وافادته له قطعا بحسب اصل الوضع لالامر آخر متمسكا بقوله لايخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله وافادته لمدلوله قطعا لاجل ما اريد بمدلوله من الحكم الشرعى لالمجرد وضعه له متمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعا للتعارض المذكور بالحمل على القولين وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لمدلوله قطعا ليستفاد منه الحكم الشرعى حين ورود الشرع وهذا جائز لامحالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه الحكم الشرعى قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعا فى اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلامنافاة بين القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهر واما اذا كان هو البشر فبطريق ان الله تعالى الهمه على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت اولم يدرك فالمصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى ان افادته لمدلوله قطعا انما هو بحسب الوضع لالامر خارج عن الوضع لكن قوله فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يشعر بان الحيثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفيا باعتبار امر خارج لاللاحتراز عن ان افادته لمدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعى لاالمعنى الذى وضع له على ما هو الظاهر من لفظ فخر الاسلام وصرحه فى شروحه مثلا لفظة الثلاثة يتناول معناها الموضوع له بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومة ويفيد الحكم الشرعى المتعلق به وهو وجوب التربص به يعنى ان دلالته على الحكم الشرعى قطعا من وضعه لمعناه لالامر خارج يفضى الى خفائه كما ان دلالته على معناه الموضوع له من حيث وضعه له لالما اريد به من الحكم الشرعى فان قيل ان الموجب للحكم الشرعى هو الكلام التام لااللفظ المفرد قلنا كانه اراد ان له دخلا فى افادة الكلام اياه (قوله قطعا) تميز من نسبة الافادة الى المدلول اى يفيد مدلوله من جهة القطع او حال من فاعل يفيد بمعنى قاطعا اى يفيد مدلوله حال كونه قاطعا فى الافادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه

المعنى على التقديرين انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل او المحتمل او بيان تغيير فان قيل الخاص يحتمل بيان التغيير و المجاز فكيف يفيد القطع واجيب عنه بوجوه احدها ان القطع يطلق على معنيين احدهما ما لا احتمال فيه اصلا كالمحكم والمتواتر و يسمى علم اليقين والثانى مافيه الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور و يسمى علم الطمأنينة والثانى اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى الثانى وهو يجامع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل الحق بالعدم وانما لايجامع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ عن دليل قادح فى اليقين فيحمل القطع على المعنى الثانى وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم ابى منصور الماتريدى وقال العراقيون والقاضى ابو زيد ان الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل غير قادح فى اليقين فحينئذ يجوز حمل القطع ههنا على المعنى الاول ايضا وثانيها ان الاحتمال صفة اللفظ وهى صلاحيته لان يراد به غير مدلوله وارادة الغير هو المحتمل وقولهم قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسرا او محكما فالمعنى ان الخاص من حيث هو يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعا ارادة الغير الذى هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ للغير فعلى هذا يكون قطعا مفعولا مطلقا لفعل محذوف لا تمييزا ولا حالا كما فى الوجه الاول وفيه نظر اما اولا فلان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتنافيين باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب الوضع هو اللفظ فيلزم اجتماع المتنافيين فى محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال او المحتمل واما ثانيا فلأن اللازم وهو قوله كان مفسرا لا يخلو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان باطلا يلزمه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم هكذا لو انقطع الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسرا فلم ينقطع الاحتمال فيلزم المحذور المذكور اعنى الجمع بين المتنافيين وان كان حقا يلزمه عين التالى وهو غير منتج لان استثناء عين التالى غير منتج كما ان استثناء نقيض المقدم غير منتج فان قيل استثناء نقيض المقدم وعين التالى انما لا ينتج لجواز ان يكون اعم من المقدم وههنا التالى مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما او كونه محكما يستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا جائز فى الجدل اجيب بمنع المساواة بينهما ولو سلم

فيلزم ان لايكون خاصا لان الخاص مالاينقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلا يكون هذا الكلام نافعا وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغيير والقطع بالنسبة الى بيان التفسير يعني انه يفيد مدلوله بحيث لايحتمل بيان التفسير لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما لايستقيم في الخاص لانه بين بنفسه فبيانه بيان تفسير يؤدي الى اثبات الثابت اوازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لاالاحتمال بمعنى صلاحية آه) عطف على قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال) اى الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ يعني ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل والاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد لكنه فيه نظر على ماذكرناه آنفا ومما ذكرنا ظهر ان في كلام الشارح قصورا تأمل (قوله فان قيل الخاص آه) منع لكونه بينا في نفسه (قوله ولذا جعل الخلع آه) اعلم ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا لافسخا مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالفاء في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التنقيح ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك واعتذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف على الثاني ورده رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحا لكنه ذكر بطريق بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون فسخا على ماروى عن الشافعي في قوله القديم لكونه ابطالا لاعمال الخاص اقول ان ماثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند افتداء المرأة نفسها طلاقا ولايلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقا ذكر لفظة الطلاق ثم حتى يثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لامن احوال الفعل ولوسلم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في افادة لفظ الطلاق قطعا لمدلوله لكونه خاصا اذ الخصم لاينكره بل النزاع في ان فعل الزوج عند افتداء المرأة وهو الخلع هل هو طلاق اوفسخ وماذكره لايثبته فالحق ماذكره في التلويح فان قيل اذا لم يكن ذلك من هذا الباب فبأي طريق ثبت كون الخلع طلاقا قلت لما علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند افتداء المرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

او المحتمل وهو ارادة الغير لاالاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يرادبه الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل اوبيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين بنفسه فيؤدي الى اثبات الثابت اوازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باي طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لاعمال الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر

فى قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمه فعدم جعل فعله فى تلك الحالة وهو الخلع طلاقا ترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ثمرة هذا الخلاف فى انتقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم انتقاصه (قوله وذلك ان الله تعالى آه) شروع فى بيان كون المسئلتين من فروع افادة الخاص مدلوله قطعا على الترتيب المذكور فى المتن (قوله ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكروا فى وجه استدلال المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعى ولم يرد بالمرتان حقيقة التثنية بل التكرير كما فى قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وخصص فعل المرأة فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما ولاجناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند افتدائها على ماسبق وهو الطلاق المذكور فى قوله الطلاق مرتان لان مقصودها من الافتداء تخليص نفسها ولا تخلص الا بفعل الزوج ذلك فكان هذا بيانا بطريق الضرورة لنوعى الطلاق بمال وبدونه ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق فكان لفظ الطلاق مذكورا ضرورة وهو خاص فى مدلوله فيفيده قطعا فجعله فسخا على ماذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقا لصارت الطلقات اربعا فى سياق الآية ثالثها هو المذكور فى آية الخلع رابعها هو المذكور بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لاغير فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان قيل بنا فيه لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعية الطلاق لا حقيقة التثنية على ماذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لايقتضى الزيادة على الثلاث واعترض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق الشرعى ومشروعيته والاستدلال على المدعى لايتوقف على ذكر قوله والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعنى ان الطلاق الذى يكون مرتين انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة به بقوله فان خفتم ان لايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لايقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانها لاتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه

اى فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالافتداء انما يقتضى ما يكون
مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول
الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل ذلك
القبول هو الطلاق بقرينة ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود
ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا
من فروع افادة الخاص القطع لمدلوله وذلك لا يثبت بما ذكروا انما يثبت ببيان
كون لفظ الطلاق مذكورا فى الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك
(قوله ثم قال آه) شروع فى بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا فى بيانه
ان الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها
وهو خاص فى الوصل والتعقيب فدل قطعا على ان المختلعة يلحقها صريح
الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعترضوا عليه نقلا وعقلا
اما نقلا فلانه ذكر فى التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية رجعت الى قوله
تعالى الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين طلاقا آخر واما عقلا فلانه
لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت
شرعيتها ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابى رزين العقيلى او بيان
الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله باول الآية لا بالخلع
فلا يبقى التمسك به فى المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدم الطلاق
اربعا ثالثها مرتب على الطلقتين رابعها على الخلع واجاب الامام المرغرى عنه
بان ما ذكروه فى الاستدلال عمل بالحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة
لا يكون حجة عند طائفة اخرى وبانه لبيان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعيتها
فى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين
المذكورتين فى اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى
من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاقين المذكورين
ثم رتب على الافتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث
ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن
سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وبانه لو كان
الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خلع بدليل
سبب نزوله لانه نزل فى حق الخلع فالاولى ان يتمسك فى هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد
الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال ام لا فكأنه قال فان طلقها بعد التطليقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء

يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره انتهى واجيب بانا لا نسلم ان ماذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان طلقها باول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء ابعد منه مع ان الفاء تقتضي الوصل والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفة الى الطلقتين وجعل فان طلقها متصلة باول الآية على ماذكره البرغري لا بعد فيه ويصح حجيته في المسئلة لان الافتداء حينئذ عبارة عن تخليص نفسها بشئ من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل الزوج فلابد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق فيكون الصادر منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بلا عكس كلي وبه تتم الحجة على المسئلتين ولكن يرد على البرغري انه لا يمكن ان ينصرف قوله فيما افتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقة بائنة والتطليقتان المذكورتان رجعيتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر واما على قول من قال بان المعنى ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فكذلك بدليل قوله تعالى عقيبه فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الذي يملك فيه الرجعة فلو اريد به الخلع لما صحت الرجعة لكونها بائنة هذا ماذكروه في هذا المقام فقول الشارح اي بعد المرتين اشارة الى ان قوله فان طلقها متصل باول الآية وقوله سواء كانت بمال اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتيهما او احديهما خلع اشارة الى ان الافتداء منصرف ايضا الى الطلقتين المذكورتين على ماذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين لكن يرد على قوله كلتاهما او احداهما خلع بحث من وجهين احدهما ما ورد على البرغري وهو ان كون احديهما او كلتيهما خلعا يستلزم ان تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء في قوله فامساك بمعروف وليس كذلك والثاني ان خلعية كلتيهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المدعى فلو قيل ان الطلقة الثالثة حينئذ تكون بعد النكاح لا بعد الطلقتين وهو المفروض قلنا تخلل النكاح لا يضر تعقيب الفاء ههنا لان معناه عدم شئ من جنس الطلاق لا عدم تخلل شئ اصلا لجواز التراخي لشيئين اللهم الا ان يقال مبنى كلام القوم ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع اشارة الى ما ذكره البرغري من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لا لبيان مباشرتها على ما هو المفروض على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح باحسان لانه حينئذ يكون قوله فان طلقها بيانا للحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على مشروعية الطلاق على عقيب الخلع والحاصل ان كلا من الافتداء وقوله فان طلقها على تقدير اتصالهما بقوله الطلاق مرتان على ما ذكره البرغري يصح التمسك بقوله فان طلقها على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما يتوهم وروده من الاشكالات احدها لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله والثاني لزوم عدم مشروعية الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه الاندفاع ان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء وهو اتصال فان طلقها بالافتداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شئ من المحذورات الثلاثة لكنه يرد عليه محذوران آخران احدهما لزوم كون الطلقتين المذكورتين خلعا لا رجعيا مع انهم صرحوا بانهما رجعيتان بقرينة قوله فامساك بمعروف وثانيهما منع صحة التمسك بها على المطلوب لان المذكور في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان يكون رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه يكون خلعا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ينفيه قوله فامساك بمعروف وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا في الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا منافي له وفي كل منهما نظر اما في الاول فلان سبب النزول ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز

ان يجعل الخلع على الفسخ على ماقاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى اذ المانع من حمله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد انتفى فلا يكون بيان الضرورة بيانا واما فى الثانى فلان الخصم لا يسلم اعمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه فى المسئلتين بل يقول انهما متنافيان فان قيل رأسا انا لانسلم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم لايجوز ان تكون لمجرد العطف كيف وانه لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجيب بانه لوسلم ذلك لكنه ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة وانما اطنبنا الكلام توضيحا للمرام (قوله بجعل الخلع فسخا آه) انما ذكرهذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول الكلام عندكم ايضا فيلزمكم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان اتصاله عندنا ليس كاتصاله عندكم لانالم نجعل آية الخلع معترضة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة باول الآية فصار اتصال فان طلقها بالافتداء كاتصالها باول الآية وبالعكس (قوله ولذا ايضا وجب آه) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح لامهر فيه عندنا سواء سكت عن المهر عند العقد اوشرط نفيه اوسمى عند العقد وشرط رد المرأة من جنسه بان تزوجها على الف على ان ترد اليه الفا صح ولها مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها فبقي النكاح بلا تسمية وكذا لو تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه فى الجهالة فوق جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الاان فى الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر مهر المثل او اكثر صح اودونه فلا الا ان ترضى المرأة وفى الاضافة اليها ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر لا الا ان يرضى الزوج وفى الاضافة الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا بالاقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا ان يرضى الزوج وفى كل هذه الصور يجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء زوجت نفسها اواذنت هى لوليها ان يزوجها بلا تسمية المهر او على ان لامهر لها وهى التى تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يفتح بمعنى ان وليها فوضها الى زوجها بلامهر وقال الشافعي نكاحها نفسها بلا ولى باطل فلا يصح محلا للنزاع ههنا ونكاح المفوضة التى فسرها الشارح صحيح واختلفت الرواية عنه فى لزوم مهر المثل ففى رواية عنه لايجب شئ اصلا لاقبل الدخول ولا بعده ولاقبل موت احدهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهداية فانه علله بانه

فى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي فى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب على الزوج مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهي التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر اوعلى ان ليس المهر لها لا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به

المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء وفي رواية اكثر اصحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي التي اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعي ما ذكرناه من ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه بعد التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص وضع لمعنى الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو القصد الصحيح عن المال اى المهر ومعنى الابتغاء هو الطلب والمعنى بين الله تعالى ما يحل لكم مما يحرم ارادة طلبكم بالمال لكنه لما كان سببا للعقد الصحيح فسره بالعقد الصحيح فالقول بانفكاك العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وهو الباء وما ذكره قياس في مقابلة النص فلا يعمل به على انا لا نسلم ان المهر وجوبا ابتداء حقها بل هو حق الشرع وانما يصير حقها حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي لان الاصل ان يلاقي التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه وانما قيد العقد بالصحيح احترازا عن الفاسد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطئ وقال فخر الاسلام احل الله تعالى الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد ففي تراخي البدل عن الطلب الصحيح الى الوطئ ابطال لعمل الخاص ولنا ورد عليه ان بالتراخي الى زمان الوطئ لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للالصاق لا لفظ الابتغاء (قوله وههنا ابحاث) الاول ان التمسك بالآية المذكورة في المفوضة من اصحابنا لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل على عدم مشروعيته بلا مال بل هو مسكوت عنه فيها فيتوقف الى قيام دليل آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بلا مال ايضا وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على مشروعية النكاح بلا مال وقد تقرر في محله ان المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب وسيأتي في بابه ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا فحاصل هذا البحث منع لقوله فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء عن المال ولقوله فالقول بالانفكاك ابطال لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعني ان تبتغوا باموالكم تدل بمنطوقها على صحة العقد بالمال وبمفهومها تدل على عدم صحته بلا مال فيصح التمسك بها

وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا

لانكم قيد تم وجوب مهر المثل بالدخول اوالموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فيقتضى هذا ان لايكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت مانفى اوسكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التى نحن فيها على ماحملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (فى آية التربص) وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء

بهذا الاعتبار قلنا ان مفهوم الخلاف ليس بحجة فى الدرايات عندنا فان قيل فهو حجة عند الخصم فيصح الزاماله قلنا نحن فى مقام تحقيق المذهب لا فى مقام الالزام (قوله لانكم قيد تم آه) فانهم قالوا فى الكتب الفقهية ان للمفوضة مهر المثل ان دخل بها الزوج او مات عنها او ماتت هى عنه (قوله فيقتضى هذا آه) ولايخفى عليك ان الآية المذكورة ساكتة عن هذا على مامر فكيف يصح ان يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم الخلاف حجة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة فى المطلق والمقيد هو النكاح والحكم جوازه وهما داخلان على ذلك الحكم حيث قال فى المطلق فانكحوا و فى المقيد ان تبتغوا باموالكم (قوله وعن الثانى) حاصل هذا الجواب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب بل نفس الوجوب يثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لايلزم مهر المثل بل يلزم المتعة عملا بقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره (قوله على ماحملناها عليه) من انها دليل على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح يعنى ان صحة النكاح بدون المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تفرضوا لهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل الدخول اوقبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم فلابد لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم الآية من محمل فحملناه على ماذكرناه لا على ماذكره السائل لعدم الحاجة اليه لثبوته بالآيتين المذكورتين (قوله جمع قرء بفتح القاف آه) كذا فى الكشاف وقال فى المصباح والقرء فيه لغتان الفتح وجمعه قروء واقرؤ مثل فلس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال انتهى الظاهر منه ان القرء بالضم لايجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله والمطلقات) اعلم انه لاخلاف فى ان القرء كما يطلق على الحيض يطلق على الطهر المتخلل بين الدمين على الاشتراك اللفظى لكنهم اختلفوا فى ان المراد به فى هذه الآية الطهر او الحيض لبطلان ارادتهما معا فذهب الشافعى ومالك الى ان المراد به هو الطهر وذهب اصحابنا الى انه هو الحيض لانه لو حمل على الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة اما بنقصان او بزيادة لان الطلاق يوقع فى طهر عملا بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم فحينئذ تكون مدة عدتها قرأين وبعض قرء فينتقص مدلول الخاص اعنى ثلاثة آحاد وان لم يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

﴿كلاهما﴾

كلاهما جائز اما النقصان فلقوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد بالاشهر شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلانكم قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الجمع المفسر بثلاثة واشهر ليس كذلك لانه جمع منكر فيكون عاما او واسطة بينهما على ما مر وعن الثاني بما ذكره الشارح بوجهين احدهما انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة وجب اتمام الرابعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لاتمام العدة نظيره ان عدة الامة نصف عدة الحرة اعني حيضة ونصفا لكنا جعلناها حيضتين ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها بالرابعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل بل عدم التجزئة من حيث العدد يعني لابد من تكميل عدد كل حيضة بحسب عادتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأتى له مثل ما قلنا في الحيض ويتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على ما صرح به الشارح وثانيهما ان الكلام في الطلاق المسنون لا البدعي هذا ما ذكروه ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لما اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل بوجوب ثلاثة اطهار غير ذلك الطهر حتى يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا في الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع فيها الطلاق فاوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاحتجنا في التخلص منه الى ما ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينتقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا من الاشكال وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة لان الظاهر منه خصوص الاشكال بالنقصان بالشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرنا ولنا ايضا قوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق انما يؤثر في تنصيف ما في الحرة لا في النقل من الطهر الى الحيض فيلحق هذا بيانا بالمشترك الذي في الكتاب اعني القرء فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة هي الطهر لان اللام فيه بمعنى في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين يقتضي كون العدة هي الطهر لا الحيض والا لزم وقوع الطلاق

وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلاثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون مايكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغـة لانه اسم لمـا تخال بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليهـا التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنـا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في الثلاثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث

في الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والالزم ان تتقدم العدة على الطلاق حتى تقع فيها وهذا باطل (قوله بالرأي) اي المعقول وهو ان التاء في ثلاثة علامة التذكير في اسم العدد فيحمل على الطهر لانه مذكر وهذا مع كونه في مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ القرء على ماسيأتي (قوله لان بعض الطهر آه) دفع لما يقال انا لانسلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق محسوبا عنده تنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين لا ثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع مايتخلل بين الدمين لم لايجوز ان يكون اسما للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضاء العدة بطهرين وبعض بل تنقضي بثلاثة اطهار فاجاب عنه بان الطهر اسم لما يتخلل بين الدمين لا اسم للقليل والكثير على ماذكره القوم والالزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات واللازم باطـل ولزم ايضا ان لافرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضـاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على ماذكره في التنقيح واعترض على كل من الملازمتين بان الطهر حالة مستمرة لايدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيـام والقعود فانها لاتتصف باسماء العدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لايستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لايلزم انقضاء العدة بطهر واحد ولا باقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره في التوضيح بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا مالم ينقطع واجيب عنه بان دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه كما لايتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لابد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان يقول شرعا تأمل (قوله اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل) اي سواء وقع الطلاق في الطهر او في الحيض اما الاول فظاهر واما الثاني فلما سيأتي قوله كما يبطل بالنقصان اي عند السائل وهو الشافعي يبطل بالزيادة ايضا اي عندنا وهذا لان الشافعي لما

اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الاشكال بالزيادة وانما يرد بالنقصان كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا الحيضة التى وقع فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع اه) والمراد بالاصل ما مر من ان الخاص يفيد مدلوله قطعا والايراد من طرف الشافعى ومحمد حاصله ان الخاص لو افاد مدلوله قطعا لما ثبت محللية الزوج الثانى لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لافضائه الى ابطال العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عندكم فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محلليته بالآية المذكورة لكنا اثبتناها باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة الغليظة فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل لو طلق امرأته طلقة او طلقتين وتنقضى عدتها فتزوجت بآخر فطلقها الآخر فتنقضى عدتها منه ايضا وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثانى الحرمة الثابتة للاول بالطلقة او الطلقتين اولا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث واختاره ابو حنيفة وابو يوسف وذهب عمر وعلى وابى بن كعب وابو هريرة الى انه لا يهدم حكم ما دون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعى وزفر والخلاف مبنى على ان الزوج الثانى هل يثبت الحل الجديد اولا يثبته بل هو غاية للحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم ما دون الثلاث كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لا مثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم ما دون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى خاص فى معنى الغاية واثر الغاية فى انهاء ما قبلها لا فى اثبات حكم لما بعدها فلا يفيد الا انتهاء المغيا فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لانها المغيا فى تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطلقة والطلقتين حيث لا تنتهى الحرمة الثابتة بهما بالزوج الثانى لعدم كونه غاية لها واما الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الغليظة فالسبب السابق اعنى انها من بنات بنى آدم لا بالزوج الثانى والا لزم ابطال العمل بالخاص اعنى حتى ولان اضافة الحكم الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلا فصار كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبة الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ مما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

لا بانتهاء مدة الاجارة وله نظائر في الشرع كالصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية وكتحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والايمان الموقتة تنتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية المضروبة ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق واما اشتراط الوطئ في ثبوت ذلك الحل الجديد فبعبارة حديث العسيلة لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلابد لاثبات اشتراطه في التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق المرأة ثلاث تطليقات وتزوجت بآخر ودخل بها انتهت الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث بمقتضى الآية المذكورة ويثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة عدم ارتفاع النقيضين بسبب سابق لا بالزوج الثاني لما ذكرنا واذا طلقها طلقة اوطلقتين فتنقضي عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقة اوالطلقتين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنتهي به وانما هو غاية الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل انما تحل له بعد زوج آخر بطلاق بقي من الطلقات التي ملكها بالنكاح الاول من الطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها الزوج الاول بعد العود اليه طلقة او طلقتين صارت مطلقة له بثلاث تطليقات وقال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة عملا بالخاص ومحللية الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشتراط الوطئ في التحليل ثبت بعبارته وانتهاء الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث اللعن على ما سيأتي واثبات الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعن فلا يلزم باثبات محللية الزوج الثاني ابطال العمل بالخاص على ما زعمه محمد وانما يلزم ذلك لو اسندنا محلليته بالآية المذكورة لكنا اسندناها باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اسناده الى ما لم يظهر اثره فاسناد الحل الجديد الى سبب سابق كما قاله محمد اولى من اسناده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج الثاني محللا حتى يقال ان كونه محللا ثابت بالحديث لا بالكتاب فلا يلزم ترك العمل بالخاص بل هو منهي للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق قلنا لو كان كذلك لزم ابطال اشارة النص بالرأي وفيه ترجيح المرجوح وتقديم

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم للحرمة الغليظة وعلى اشتراط الوطئ في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بعبارة حديث العسيلة واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمة الغليظة والخفيفة وفي كونه هادما للحرمة الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الغليظة فقال ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهادم لهما وقال محمد ومن معه انه ليس بمثبت للحل الجديد اصلا بل مثبته هو السبب السابق وليس بهادم للحرمة الخفيفة بل هي باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي كلام الشارح مناقشات في مواضع على ما سيظهر لك (قوله واحدا كان او اكثر) ينبغي ان يراد بالاكثر هو الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف بين الفريقين هو الطلقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث فمتفق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج الثاني حكم الطلقة والطلقتين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة نظر لان كونه هادما لحكم ما مضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد الا ترى انه قال ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلاق في الثلاث ولم يقل انه مثبت للحل جديد بل اسند الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب سابق لا الى الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون الا باثبات الحل وسلم لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة ثبوت الحل الجديد كون المثبت له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة الغليظة هو الزوج الثاني والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق لا الزوج الثاني فالاولى في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية فيه ولكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود الغاية بدون المغيا واللازم باطل والملزوم مثله (قوله واما بطلان اللازم آه) لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على ما هو الفرض فلا نسلم انه لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح لانه ليس بغاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في الثلاث لانا نقول انه لو اثبته فيما دون الثلاث لزم اثباته في الثلاث ايضا اذ لا قائل بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما واللازم اثباته في الثلاث لزم ترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث ففي كلامه

اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بمحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر ووجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات حل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق

وهو كونها من بنات بني آدم خالية من المحرمات ولو سلم انها ثبتته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم تثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكره بل (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلاثا فزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الامثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال النبي عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي ان شاء الله واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيى عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة

حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة اي في الطلقات الثلاث وكذا قوله وانما يثبت الحل بالسبب السابق في الطلقات الثلاث لا فيما دونها لان محمدا لم يقل بثبوت الحل الجديد فيما دون الثلاث اصلا وانما يقوله في الثلاث ويسنده الى السبب السابق على ما مر مرارا (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله وهو الثلاث) وذلك لان المراد بالطلاق في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له هو الطلاق الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغاية قبل المغيا لغو مما لا عبرة به فلا يكون هادما لحكم ما دون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من ان وجود الغاية قبل المغيا لغو (قوله قبلها) اي قبل الاستشارة (قوله حنث) لوجود شرط الحنث وهو التكلم في رجب قبل الاستشارة لابيه (قوله الزبير) بفتح الزاي لا غير على ما في الكشف (قوله تذوقي من عسيلته آه) العسيلتان كنايتان عن العضوين المعهودين لكونهما مظنتي الالتذاذ وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفي ذكر الذوق وتصغير العسيلة اشارة الى ان الانزال ليس بشرط في التحليل لانه شبع ومبالغة في الوطئ وهو الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بما ثبت به الاصل بل لا بد له من دليل مستقل ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والايلاج (قوله واشارة الى كونه محللا آه) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفي ذكر رسول الله عليه السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيى عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات بني آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت الحرمة المعترضة امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق واما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعترض عليه في التقرير بانا لا نسلم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا وسببه سبب الحل الاصلي ولهذا لو كانت مطلقة بتطليقتين كان له العود الا انه تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما في الحل فالاولى في وجه الاشارة ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة

والعود اليه مع قيام الحرمة لولم يكن هنا تحليلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب ماليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه السلام لما سمع اتهامها اياه بالعنة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل لايثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك كانت الحرمة باقية لامحالة وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظر تأمل (قوله فظهر الفرق آه) فيه انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محللا من حتى التي في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على مامرّ وحتى انما تفيد في الآية والحديث انهاء ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في ذمهما آه) قيل ان المحلل حقيقة فمن يثبت الحل كالمحرم حقيقة فمن يثبت الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسق له فيكون اشارة في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم خساسة المحلل بمباشرته مثل هذا النكاح وخساسة المحلل له بمباشرة ماينفر عنه الطباع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها (قوله بدلالة الحديث الثاني) لايخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث الاول ايضا الا انه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد باشارته كونه مثبتا للحل على ما مر لاكونه هادما قلنا لما استلزم كونه هادما كونه مثبتا للحل ذكر ههنا كونه هادما (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطوية وهي انه لو كان هادما للحرمة الخفيفة لكان مثبتا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لايزول الا بالطلقات الثلاث وحاصل الجواب انا لانسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه اعني مادون الثلاث الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثابت قبله وزيادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلايلزم اثبات الثابت وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيما دون الثلاث بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا لاناقص لان زوال الطلقة او الطلقتين لايؤثر في زوال الحل الثابت كاملا اصيلا لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات الثلاث والحكم لايتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) باشارة (حديث اللعن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام مابعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اي هدم الزوج الثاني حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني) فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين

وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لايخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محللته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان المحللية والهدم لبسابه فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لاتسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لانسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه

جزء من العلة لكن لانسلم استحالته وانما يستحيل ان لو اجتمع الحلال معا لكنهما لايجتمعان لانه لما اثبت الحل الكامل الجديد انتفى الحل الاول بالكلية لعدم الفائدة فى بقائه كما اذا اعقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص منه او اكثر او بمثله يصح الثانى وينفسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم الفائدة فيه فعلى هذا فى قوله اذا اجتمع الاصل والزائد نظر لان الحل الثانى على هذا التقدير ليس بزائد على الاول بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا بكماله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى احتجنا الى القول بانتفاء الحل الاول بعد ثبوت الحل الثانى قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وهو الزوج الثانى وفى اعتباره فائدة وهى ان لايحرم على الزوج الاول الا بثلاث تطليقات مستقلات بخلاف الحل الاول فانه وان كان كاملا ايضا لكنه يزول بتطليقة او تطليقتين فاذا كان فى اعتباره هذه الفائدة يجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار فان المنع عن الفعل وان تم بالاول لكنا اعتبرنا الثانى ايضا لما فيه من الفائدة اعنى تكرر التكفير وكما اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح فانه صحيح لافادته ملك التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من الفائدة فان قيل اذا اوجب اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خمسا من الطلاق ثلاثا بالنكاح الحادث بعد الزوج الثانى لاثباته حلا كاملا وواحدة او ثنتين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب اعتبار الثانى لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث انتفى الاول بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثانى غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بثبوت نفسه يكون بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ماسكت الكتاب عنه وهو كونه مثبتا للحل فيجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وماذكره الشارح من انه خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد لايجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مطلوبنا) اعنى محللية الزوج الثانى (قوله على مطلوب متفق عليه) اعنى اشتراط دخول الزوج الثانى فى التحليل (قوله فظاهر مما سبق) حيث قال فى المتن ان الاول باشارة الحديث والثانى بدلالته (قوله كما اختاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

على اشتراط الوطئ في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهورة وذهب المتقدمون الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطئ فيحمل عليه الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطئة بل تسمى موطوءة باعتبار التمكين للوطئ كما اسند الزنى الذي هو الوطئ الحرام اليها باعتبار التمكين فيكون الاسناد مجازيا كما في قولك نهارك صائم وليلك قائم ولا يصح ان يحمل على العقد لان قوله زوجا يأباه لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها لانه تحصيل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ حتى لا يحل له الوطئ بلا نكاح وفي هذا تقليل للمجاز حيث لا مجاز فيه الا في الاسناد بخلاف الحمل على العقد فان فيه مجازين احدهما حمل النكاح على العقد والثاني المجاز بالاول في الزوج فالحمل على الوطئ اولى تقليلا للمجاز وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة لغوية في الوطئ لكن حمله على العقد اولى لانه ولئن كان مجازا لغويا في العقد لكنه حقيقة شرعية فيه وحمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى من الحمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالحمل عليه اولى ايضا بقرينة اضافته الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ انما يتصور منه لا من المرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الزنى اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطئ الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنى عنها اذا زنت وعلى تقدير ان يراد منه التمكين للوطئ لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محللا بالاية لان الحل متعلق بالوطئ الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين لا محالة فلا يحصل المقصود فيضطر بالآخرة الى الاثبات بالسنة على ان في الحمل على العقد واثباته بالسنة اعمال الدليلين جميعا اعني الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة المتقدمين ومما ذكرناه ظهر شرح كلام الشارح الا ان في قوله لا نسلم انه مجاز في العقد بحثا لانه ان اراد لا نسلم انه مجاز لغوي فلا يتم التقريب بين المنع والسند وان اراد لا نسلم انه مجاز شرعي فلا يناسب ماقبله لان المذكور فيما قبله

هو المجاز اللغوى وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا فى العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على ما ذكرناه (قوله فارتكا بهما) اى ارتكاب المجازين اللغويين اولى من ارتكاب مجاز واحد اعنى فى الاسناد (قوله قيل وبطلان آه) اعلم ان اصحابنا جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقالوا حكم السرقة قطع يبطل عصمة المال المسروق وينفى ضمانه عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمر المسلم فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى ان القطع لا ينفى ضمان المال بل المال فى حق الضمان كما لم يكن قطع واستدل عليه بان الله تعالى امر بالقطع فى قوله تعالى فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لا صريحا ولا دلالة لان القطع خاص فى معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان القطع شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرا وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة ومستحقا لان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما وهو القطع ثبوت الآخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فمن قال بان القطع يوجب ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون هذا زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعنى الزيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد ونحن نقول انا لم نثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأى ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما ابينا بل اثبتناه باشارة نص مقارن بذلك الخاص اعنى جزاء واشارته الى ذلك الابطال على وجهين احدهما انه مطلق والجزاء المطلق فى معرض العقوبات يراد به الكامل اعنى ما يجب حقا لله خالصا فى مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتقيد بالمثل كما تقيد به ما يجب حقا للعبد كالغصب والقصاص ولم يملك المسروق

ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب الضارب فى المضروب بخلاف الزنى فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا)

منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حقا لله تعالى خالصا انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق الجناية فكمال الجزاء دل على كمال الجناية وكمالها انما يكون بان تكون الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنى لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطئ في حال الحيض فالله تعالى لما جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقته حقا لنفسه على الخلوص عرفنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق بين الجزاء والجناية واذا استخلصها لنفسه لم تبق للعبد اصلا لان الحرمة الواحدة لا تتجزى فصار كالعصير اذا تخمر فانه صار محترما قبل التخمير للعبد على الخلوص ثم استخلص حرمته بعد التخمير لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة اصلا وكالارض التي تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا وهذا معنى قول فخر الاسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه واذا تحولت العصمة الى الله تعالى لم تبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة على العبد ويرفع الضمان عنه وثانيهما ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع وهو القطع فيدل على كمال الجناية للتوافق بينهما وكمالها لا يكون الا باستخلاصها لله تعالى على ما مر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تتجزى بعصابين ولا فرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية وكمالها يقتضي الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية بكون الحرمة واحدة ولهذا اختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الوجه الاول وترك الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى بوجود النهي فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة متحدة فتتحد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص لله تعالى تحقيقا لصيانته على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

الى الله تعالى لذلك المعنى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد فى الصيد بل لحق الحرم او الاحرام بدليل انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذمى فان الحد لم يجب لحق الذمى بل لحق الله تعالى واذا لم يجب لحقه وجب الضمان جبرا لحقه وكذلك الكفارة لم تجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الدية لحق العبد والحاصل ان القطع وان كان قد وجب حقا لله تعالى خالصا الا انه شرع حفظا لحق العبد فلا يجب الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لانا نقول ان الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقق الشبهة فى الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضى نقل الملك الى الله تعالى بل الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائما بعينه فكذا يجوز ان لا يقتضى نقل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التضمين ان كان هالكا وهذا لان كونهما شرطا يقتضى شمول الوجود او شمول العدم واذا لم يكن الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقق الثانى لانا نقول اشتراط الملك ليس لعينه وانما هو لتحقيق العصمة التى هى محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك ايضا لان الضرورة وهو تحقق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى فان قيل ان الملك لما كان شرطا للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى ينبغى ان لا تشترط فيه الدعوى من المالك اعنى المسروق منه وتثبت بالبينة من غير دعوى كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجيب عنه بان تعيين الملك فى الدعوى ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هى الجناية على مال الغير ولا تتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصومته واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن حتى يجب القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك

وقد تقدم ان الملك شرط للعصمة قلنا ان هؤلاء عملكون يدا وان لم يكن رقبة والملك الذي شرط للعصمة اعم منهما فان قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخمر لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قبل السرقة وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بمعصومة قبل السرقة (قوله فانى يكون آه) بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به (قوله فقد وقعتم في الذي ابيتم) قد تقدم معناه وكذا شرح باقي كلامه (قوله سكت عنه النص آه) فان قيل ان الجملة لا تكون الكلام ان كان في آخره مغير وقد وجد المغير ههنا وهو قوله جزاء فالنص لم يكن ساكتا مع وجود المغير قلنا ان الشافعي لم يقل بالمغير ههنا فيكون النص ساكتا عنه عند الخصم فيصلح الزاما له (قوله فان قيل النص آه) حاصله انه لو اثبتنا ابطال العصمة بالحديث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ما جعله النص كل الموجب للسرقة اعني القطع بعض الموجب بخبر الواحد وذا لا يجوز ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومن القاعدة المقررة ان ترتب الحكم على المشتق يقتضي علية المشتق منه فكانت السرقة هي العلة والحكم هو القطع لا امر آخر والا لذكره ايضا وحاصل الجواب انا لا نسلم ان ما اثبته الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل موجبها هو الضمان والالزم الفساد وهو ان يترتب على العلة نقيض مقتضاها هاهنا العلة هي السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليها انتفاء الضمان يلزم الفساد في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اثباته بالحديث كونه من موجب السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكنه لا يلزم منه كون ما جعله النص كل الموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا فاستفادة كون كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لا باعتبار كونه خاصا لمعنى مخصوص اعني الابانة والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا ما سكت عنه فيجوز اثبات ما سكت عنه الخاص باعتبار خصوصه بالحديث من غير لزوم المحذور المذكور اعني كون ما جعله النص كل الموجب بعض الموجب لكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة فاقطعوا لم يحتج في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم ينقل عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجههما ان السكوت من

قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حينئذ قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذا ثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل

(ومنه) اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال من الحرام

الشارع فى محل البيان يفيد الحصر فسكوته عن القطع يفيد الانحصار فيه (قوله لان المطلوب به) اى المطلوب باستعانته على ماسيأتى عند تفسير قوله طلب به (قوله وبالنهى عدمى) اى عدم امر وجودى بمعنى تركه لا مطلق العدم لان مطلق العدم لايطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان الوجودى المطلوب بالامر اشرف من العدمى المطلوب بالنهى فممنوع لان كلا من هذين المطلوبين حكم تعلق به الخطاب فلا تتصور بينهما الاشرفية من حيث انهما مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودى اشرف من مطلق العدمى فهو مسلم لكن كون هذه الاشرفية من اسباب التقديم ههنا ممنوع وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتى لان الشئ مالم يكن حسنا لايؤمر به ولذا قلنا الشئ حسن فامر به وحسن المطلوب بالنهى اعنى ترك الفعل عارضى لان الفعل مالم يكن قبيحا لاينهى عنه ولذا قلنا قبح فنهى عنه فكان الترك المطلق بالنهى حسنا باعتبار قبح الفعل لان ماقبح فعله حسن تركه ولاشك ان الحسن الذاتى اشرف من الحسن العرضى فلذا قدم وقد يقال ان ماثبت بالامر وهو الوجوب اول مايتعلق بالمكلف لان اول مايجب على العبد معرفة الله تعالى او النظر لمعرفة الله تعالى على ماعرف فى الكلام فيكون الامر اقدم على الغير (قوله ولانه اول مرتبة آه) يعنى ان الكلام الازلى معنى واحد قائم بذاته تعالى فى الازل لاتعدد فيه ولاتكثر اصلا وانما تكثر فيما لايزال باعتبار تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهى وان تعلق بما يخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال فى كونه ماضيا ومضارعا فاول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه المراتب هى مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلى يتعلق ابتداء بوجود زيد بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعد وجوده تعلق النهى والاستفهام والاباحة والاخبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها آه) هكذا وقع فى السراج الهندى وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندنا بصفة التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وماذكره انما يستقيم على مذهب الاشعرى واصحابه فانهم لما نفوا التكوين الذى اثبتناه اعنى مبدأ الاخراج وقالوا انه عين المكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين فقالوا ان المكونات متعلقة بخطاب كن وانها وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا بطلان قولهم فى علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب فخر

الاسلام من ان الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كن وهو مذهب ثالث ومنه الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا معنى هذا اللفظ لانفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى مسمى لفظ الامر امر لان المقصود تعريفه باعتبار مسماه مثل افعل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر امر حقيقة فى القول المخصوص بالاتفاق وقد يطلق على الفظ بذلك القول وقد يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه مجاز فيه وقيل بطريق الاشتراك اللفظى بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوى على ماسيأتى تفصيله وقد يطلق على الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف ثم اختلفوا فى تعريف الامر الذى بمعنى القول المخصوص بتعريفات مزيفة على ماستينه فعرفه المصنف بتعريف جديد ينطبق على القول بانه حقيقة فى القول المخصوص كما ترى فاحترز بذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونهما امرا عندهم وقس عليه باقى قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ فى اوامر الله بالنسبة الى المخاطبين لابالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراد به المعنى المصدرى وان يراد به الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر الله تعالى بشئ ولا يريد وجوده فانه امر فرعون بالايمان واراده منه لكنه اسوء اختياره لم يأت به قلنا لوكان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لوقعت المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اصلا واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان المراد لايتخلف عن الارادة لانها صفة تخصص الفعل لوقت حدوثه بتخلف عنها فلوتوقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا وجدت الارادة وجد المأمور المراد وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار الذين ماتوا على الكفر بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يقع منهم الايمان والطاعة فلوكان مرادا لوقع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لالعدم ارادة الله تعالى حتى لواختاروا لوقع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم الكفر والعصيان علم انهما مراد الله تعالى فلوكان الايمان والعصيان مراد الله تعالى ايضا لزم جمع النقيضين فى الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلقت الارادة بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع النقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالمحال قلنا كون الشئ محالا

(وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه مامن شانه ان يطلب به الفعل

بالغير اعني من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لايمنع امكانه الذاتي ولايخرجه الى الامتناع الذاتي فيصح التكليف بالنظر الى الامكان الذاتي وتمام تفصيله سيأتي في بحث تكليف مالايطاق (قوله فيدخل فيه الصيغ آه) اعلم انه لاخلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى الوجوب نحو اقيموا الصلاة والندب نحو فكاتبوهم والارشاد نحو واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا والاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا والتأديب نحو كل مما يليك وهو اخص من الندب فان كل تأديب مندوب بلا عكس كلي والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالا والاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتهديد نحو اعملوا ماشئتم والتسخير نحو كونوا قردة اى انقلبوا اليها والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا اولا تصبروا والدعاء نحو اغفر لنا ذنوبنا والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو قوله تعالى القوا ما انتم ملقون وهو قريب من الاهانة هذا ولا في انها مجاز في غير الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المعاني المذكورة لان كلها سوى هذه الاربعة لايستفاد من مجرد صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلفوا في هذه الاربعة فقال بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والندب والاباحة وبعضهم بين الايجاب والندب وهم الواقفية والجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه على ماسيأتي ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا حقيقة عند الاصوليين (قوله اوالظهار التواضع) فعلى هذا يكون الامر حقيقة على ماصرح به في فصول البدائع تأمل (قوله والمشهور في التعريف) اى تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذى هو بمعنى القول المراد به المسمى فعرفه بعضهم بانه قول القائل لمن دونه استعلاء افعل وقد زيفه وعرفه بعضهم بانه القول المقتضي طاعة المأمور باتيان المأمور به واعترض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا فيلزمه الدور وعرفه بعضهم بانه اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويرد عليه ان صيغة الامر اوصدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوي والشفاعة لزم ان لايكون امرا مع انه امر وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف على

فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي (جزما) خرج به الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لاتسمى امرا كما سيأتي (بوضعه) حال من به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مماهو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون اوتشاورون اواظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه اولغيره

جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المخصوص
ولا التلفظ به ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الامر في الحقيقة هو ذلك الاقتضاء
والصيغة انما تسمى امرا مجازا ولو احترز بقوله فعل غير كف عن النهي و بقوله على
جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء ويؤيده ما ذكره في القواطع ان حقيقة
الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر
والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء والمتابعون قوله
افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي ويرد على عكسه قولك اترك
كذا او كف عن كذا فانهما امران مع انهما ليسا غير كف بل هما الاقتضاء فعل
هو كف وعلى طرده قولك لا تكف عن كذا ولا تترك فانه يصدق عليهما انهما
اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا امرا واجيب عنه بان المراد فعل
غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا
نحو اضرب او كان كفا لكن اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد كون لا تكف
امرا قال الفاضل الهندي ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس
على ما دل عليه لفظ الاقتضاء فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء امر
سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا لان الاعتبار بالمعنى دون
الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف واترك نهيا وان كان في صيغة الامر نظرا الى
المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله
عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك ولهذا قالوا الحائض منهية عن الصلاة ايام
حيضها ويكون قوله لا تكف ولا تترك امرا وان كانا في صيغة النهي لانهما بمعنى
افعل ولا اعتبار للصيغة عنده لانه حده باعتبار المعنى هذا ولا يخفى عليك ان هذا
لا يناسب غرض الاصولي لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا
جعله من الخاص لانه من اقسام اللفظ (قوله استعلاء) متعلق بقوله او لغيره
لان القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء وهو مظهر فلا حاجة الى ذكره وتحقيقه
ان بعضهم عرف الامر بانه قول القائل لمن دونه افعل واعترض عليه بانه
غير مطرد لصدقه على ما ليس بامر كالتهديد والاباحة والارشاد والتسخير
والتعجيز وما يصدر من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع وغيرها
مما ليس بامر وغير منعكس ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الاعلى
على سبيل الاستعلاء ويكون امرا حتى ينسب الى سوء الادب ولا يصدق عليه
التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينتقض فالشارح افاد

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري
اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض
الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب
جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان
اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى
يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد
الامر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء
ام لا وان اريد الامر على اصطلاح
الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر
عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي
وشيء منها لا يسمى امرا وان اعتبر
معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث
لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب
على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق
بالتعريف

بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره
استعلاء بوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لايلائم غرض الاصولى
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص ولا بد ايضا ان يجعل المعرف اعنى لفظ
الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذا التعريفات
للامر بمعنى القول اى المقول وان اريد به المقول لا يبقى لقوله افعل معنى
معتدبه وفيه نظر لانه يجوزان يكون بدلا من القول او بيانا له الثانى انه ان
اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لصدقه على التهديد والتعجيز
والتسخير والاباحة والارشاد والندب وكلام النائم والساهى والمبلغ والحاكى وغيرها
مما لا يكون امرا عندهم وان اعتبر فى التعريف معنى الطلب ليخرج الصيغ
المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا يأباه مقام التعريف لايخرج صيغ الندب
والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لاطلب فى الاباحة اصلا بل المعتبر فيه
الاذن فى الفعل لا الطلب اذ لابد فى الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان
فى الاباحة لاستوائهما على ما صرح به فى التلويح وان اريد الطلب على سبيل
الجزم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يعلم المراد منه ولهذا
اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن
الآخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل
انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل
لا على سبيل التقييد ولا يخفى عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة
لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر بالطلب
فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة
الارادة اما باعتبار اللفظ فحده بعضهم بما ذكره الشارح من المشهور وقد عرفت
ما فيه وحده بعضهم بانه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر
واعترض عليه بانه دورى لانه اخذ فى تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار
ما يقترن بالصيغة من الارادة فحدوه بانه صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة
وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واعترض عليه بانه
ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسد لقوله
الامر صيغة افعل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ
وبما ذكر فى التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور واما
باعتبار نفس الارادة فعرفوه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لوانكره

سلطان ضرب سيدلعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعى مخالفة العبد له فى اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه و يشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره و يخلص من الهلاك فههنا قدامر والا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضى الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يجئ فى الطلب ايضا لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه فما يرد علينا يرد عليكم ايضا والاولى فى ابطال كون الامر ارادة انه لو كان اراده لوقعت المأمورات كلها لعدم جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل والملزوم مثله (قوله ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى ام ر اه ففيه استخدام حيث يراد من ظاهره المسمى على امر ومن ضميره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار مسماه شرع فى بيان موجبه وفى بيان موجب الصيغة واختلفوا فى ان موجب كل منهما هو الوجوب فقط اوهو مع امر آخر من الندب والاباحة والتوقف قيل نعم وقيل لا على ما سيأتى بيانه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة بالوجوب وبالعكس لا بيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال و يختص مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم يتعرض لا ختصاص لفظ الامر به (قوله لا الندب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قديكون للندب وقديكون للاباحة وقديكون للتأديب والتسخير وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على هذه المعانى حقيقة على ان تكون موجبه بل مرادهم ان صيغة الامر قد تستعمل فى هذه المعانى مجازا (قوله فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون) استدل فى التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين احدهما ما ذكره الشارح والآخر ان تعليق الحكم وهو الحذر بالوصف وهو المخالفة مشعر بالعلية فخوفهم و حذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به لانه المتبادر الى الفهم فسوق الآية للتحذير من مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا يحذرون فى ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه استدل بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو الوجوب كما فى التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ آية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما بنى للمفعول من الفعلين (و يختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى ام ر (وهو) اى ذلك المراد (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (النص) اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها

الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال ان لفظ الامر لما كان حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر في الآية والحديث المذكورين هو المسمى اعني صيغة الامر لا الاسم اعني لفظه فلا يدل على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وثانيهما انه ترك الوجه الاول من الوجهين المذكورين في التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فلعله يحذر للوجوب بخلاف ما ذكره الشارح اذ لا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذ لم يثبت بعيد كون صيغة الامر كلها حقيقة في الوجوب بل انما اثبتوه بهذه الآية وامثالها (قوله حراما وتركا للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطلوب بوجهين احدهما انه مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وذلك ممنوع لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقته او الحمل على ما يخالفه بان يكون للوجوب ويحمله على الندب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد والمتبادر الى الفهم بمعنى ترك المأمور به واشار الشارح الى هذا الجواب بقوله وتركا للواجب والثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يعم كل امر واجيب بانا لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون عاما مثل ضرب زيد واكل عمرو واشار الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث آه) فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر المنفي في الحديث امر ايجاب ولا يلزم من انتفائه انتفاء مطلق الامر فيجوز ان يكون السواك مأمورا به امر ندب (قوله بصيغة متعلق بمختص آه) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة بدون الاشتراك كل منهما في غيرها ترادفا فيه فافهم وقد يكون من جانب المعنى بان يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالالفاظ المشتركة اي التي بدون الترادف في احد معانيها والا فلا فافهم وقد يكون من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة اي بالنسبة الى بعضها والا فلا فالمصنف اشار بقوله بصيغة خاصة به الى ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ بالمعنى وبقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ بجعل الباء في الموضعين داخلة على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بيان كون اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والغرض بيان خصوص اللفظ فلا بد من التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بهما الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بمختص

المتى بالفظ الاشارة الى ردما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من الفعل ايضا على ماسيأتي لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق آنفا فكيف يكون الوجوب مقصورا على الصيغة الا ان يجعل القصر اضافيا تأمل (قوله بحيث لا يفهم منهما الندب والاباحة) اى من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو النزاع اذ لا نزاع في انفهما مهما منها بالقرينة مجازا (قوله واستدل على الاختصاص الاول بوجوه) منها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين منهم ابو منصور الماتريدي واصحابه الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني ايجاده تعالى الاشياء وخلقها بالشاهد اعني الآمر المطاع للمأمور المطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنالك اى في ايجاده تعالى قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بعلمه وقدرته وارادته بناء على ان التكوين صفة حقيقية زائدة على الذات غير القدرة والارادة وهي مبدأ الايجاد وامر كن مجاز عن سهولة ايجاده بمعنى انه لو كان في قدرة البشر ايجاد الشئ بهذه الكلمة التي ليس في كلامهم ماهو اوجز منها في الدلالة على التكوين لكان الايجاد عليهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى ايسر من ذلك وقالوا في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب او للموجود حين وجد وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة الخطاب للمعدوم وقت عدمه واما الثاني فلاستلزامه تحصيل الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازلي الدال عليه هذه الكلمة اعني كن دالة عليه بناء على ماذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة حقيقية بل هو اعتباري وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء بل انما تعلق وجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلي لا الخطاب اللفظي وهو كن لان اللفظي حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى خطاب آخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذات الله تعالى وخطاب التكوين لما لم يتوقف على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود

اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

جاز تعلقه بالمعدوم الممكن لكفاية امكانه فى تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذاهب الثلاثة يكون الحدوث والوجود مرادا من امر كن فيكون مرادا من جميع اوامر الله تعالى لان كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأموربه فى امر التكليف الا انه لوجعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر تكوينيا او تكليفيا لزم انعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده اولم يرده كما فى الامر التكوينى وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذلابد فيه ان يكون للمأمور اختيار والا يلزم الجبر على مابين فى الكلام فلايكون الوجود مرادا فى كل امر بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لغموضه ودقته واعلم ان مذهب الاشعرى مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تم تم والافلا لكنه ليس بتام على مابيناه فى الكلام واما ماذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه ان الوجود اما ان يتعلق بكل من الامر والايجاد مستقلا اولا فعلى الاول يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثانى يلزم ان يكون البارى تعالى مفتقرا فى ايجاده الى الغير وذلك من امارة النقص واجيب بانا لانسلم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو الخطاب الازلى الذى هو صفته تعالى قديم وهو لايكون غيره كما لايكون عينه اذلا مغايرة بين الصفة والموصوف ولابين الصفات (قوله ذمهم) اى بقوله لايركعون (قوله بالصيغة) متعلق بالامتثال (قوله المطلقة) اى عن قرينة الوجوب اعنى قوله اركعوا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لايلحق الابترك الواجب (قوله يعنى الاتفاق آه) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوى اعنى اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفى وبعد فيه نظر لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبهم ان الامر

ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لاغير

وليس ذلك الادليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله (والمعقول) يعنى ان الاستفادة من موارد اللغة لا إثباتها بالقياس اوالترجيح بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وماذلك الابترك الواجب

المطلق للوجوب واستدلالهم لايلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين فلم يثبت فالاولى ان يقال ودلالة الاجماع كماقال فخر الاسلام وهذا لانهم اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لايجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فليس فى وسعه الاان يطلبه بلفظ الامر وهذا فى المخلوقين فهذا الاجماع منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لا يستقيم طلب وجود الفعل من المأمور بهذه الصيغة لكنه صيرالى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود وهذا هوالمراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذالم يوجد صريح يخالفها والحاصل انه لااجماع فيمانحن فيه لكن الاجماع فى محل آخر يدل على مطلوبنا هذا نظيره اثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء الباقى اولى فان قيل لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا اوالزمت اواطلب منك وامثالها يدل عليه ايضا اجيب بانه لادلالة لها على المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لاالايجاب والطلب (قوله على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه لاعلى المقصور تأمل (قوله يعنى ان الاستفادة آه) دفع لمايتوهم من انه ان كان المراد اثبات ان الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلامدخل للعقل فى اثبات الوجوب الشرعى لانه انما يثبت بالشرع لابالعقل فاجاب بان المراد انه مدلولها بحسب اللغة بمعنى استفادة العقل من موارد اللغة لابمعنى اثباتها بالقياس لعدم مدخل القياس فى اللغة ولابترجيح الرأى كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر للوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة اوالندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح رده الشارح فحمل المعقول على استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين مورد الاستفادة بقوله فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وفيه نظر لانا لانسلم ان هذا العد مستفاد من اللغة بل من كلام الشارع اعنى قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه فانه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب الشرعى فالاولى فى بيان المعقول ماذكروه فى شروح البزدوى من

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال

الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لمعان على الخصوص كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعن ومن والى وما وضع لمعنى فذلك المعنى لازم له غير منفك عنه الا بقرينة تصرفه عنه كما في قرائن المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون لازما له غير منفك بحسب وضعه مالم توجد قرينة صارفة عنه (قوله واستدل على الاختصاص الثاني) اعني قصر المعنى على الصيغة قال فخر الاسلام واحتج اصحابنا على هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى حاصله على ماصرح به في الكشف استدلال على المطلوب بوجهين احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افادتها هي الالفاظ والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بان كانت المعاني كثيرة من الالفاظ فبقي معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليها الى شيء آخر غير الالفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا المترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي وافية لها بلا حاجة لنا في افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني فالمعاني مقصورة على الالفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني فلا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا والا لم يبق حصر الدلالة في الالفاظ والثاني انا قد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل والا لم يبق الاختصاص ولانه يلزم ان يكون لفظ الامر اعني ا م ر مشتركا بين الصيغة والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثاني اثبات اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصالة المشترك ولا يخفى عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد تقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

للامر ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لامحالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له ايضا لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا به لا يثبت بالفعل كذا في الكشف اذا عرفت هذا ظهر معنى قوله ان الاصل وفاء العبارة بالمقصود وانه يناسب الموجه الاول من الوجهين المذكورين الان ماذكره في الشرح يناسب ماذكره في الكشف من ارجاع الوجهين الى وجه واحد فانه جعل صيغ الماضي والحال والاستقبال نظيرا لماقبله (قوله وهو انما يكون) اى الوفاء وعدم القصور انما يكون باختصاص المعنى في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره ايضا) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على ماهو النزاع في الاختصاص الثاني لا الالفاظ والا يلزم ان يكون في الترادف قصور بل في المشترك ايضا من حيث كونه مترادفا لان لكل معنى من معانى المشترك اسما خاصا فاذا ضم الى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفا مثلا لفظ العين مشترك بين قرص الشمس وغيره وللقرص اسم خاص وهو لفظ الشمس فاذا ضم الى العين يكونان مترادفين حاصله ان الوجوب لو فهم من الفعل ايضا اى كما فهم من الصيغة لزم ان لا تكون صيغة الامر وافية للوجوب بل تكون قاصرة عنه بان يبقى بعض افراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة وافية في الدلالة على المعانى على ما مر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في ان الندب آه) اعلم ان هذا الخلاف جار في المباح ايضا بين الجمهور والكعبي فقال الجمهور بان المباح لا يكون مأمورا به مستدلين بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح فلا يكون مطلوبا فلا يكون مأمورا به فان المباح تساوى طرفاه وقال الكعبي المباح يكون مأمورا به مستدلا بانه واجب وكل واجب مأمور به اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان كل مباح ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجماع وهو لا يتم الا بمباح وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالمباح واجب ولم يتعرضه رحمه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب اشارة الى عدم اعتداد خلاف الكعبي لضعف دليله فانه يفضي الى ان يكون ترك المباح حراما لانه ما من فعل حرام الا و يستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم الا بترك مباح وما لا يتم الحرام الا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان يكون ترك

وهو انما يكون باختصاصه به حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون الندب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر

المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعوا على ان الافعال التى يتعلق بها الا حكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكعبي صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الحمل باطل لان كون المباح قسيما للواجب على هذا التقدير ذاتى للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافى الذاتى للشئ لايمكن ان يتحد معه ولان يصير موقوفا عليه لذلك الشئ ولا صفة من صفاته سوى ان يكون منافيه واجيب عن دليل الكعبي ايضا بوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام والثانى ان مالايتم الواجب الابه ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة فهو واجب شرعا وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود اوعاديا كطلب الرفيق فى السفر فليس بواجب شرعا وترك الاضداد كما فى دليل الكعبي من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشئ شرعا وجوب ترك ضده شرعا (قوله بان يكون مشتركا آه) قال التفتازانى فى حاشية شرح المختصر الحاجبي لا نزاع فى انه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت اومجازا وانما النزاع فى انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولاخفاء فى انه مبنى على ان ام ر حقيقة للايجاب اوللقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى ان يجعل هذا مسئلة مبتداة انتهى والذى ظهر منه انه لاقائل بالاشتراك اللفظي هنا وايضا ما ذكره فى الوجه الثانى لايثبت الا كونه مشتركا معنويا لالفظيا ثم قوله فلا ينبغى ان يجعل هذا آه لايرد على المصنف لانه لم يجعله مسئلة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القاضى الى الاول) اى كون ام ر حقيقة فى المندوب هذا ما قاله الشارح المحقق فى شرح المختصر المحققون على ان المندوب مأمور به وقال فى التلويح الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب واستدل عليه بما ذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة فى الندب كونه حقيقة ايضا فى الصيغة المستعملة فى الندب (قوله والطاعة فعل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذا الحال فيما

بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا اومعنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابوبكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل ام رللطلب الجازم اوالراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأموربه اوالمندوب اليه اعنى ماتعلق به صيغة افعل للايجاب اوالندب وعن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لانزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لوكان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امرى فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأموربه لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه وفى المأمور مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخرالاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأموربه لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله

سيأتى من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع الكلية الكبرى والسند ظاهر (قوله اعنى ماتعلق به آه) تفسير للطاعة لكنه لايناسب غرضه اعنى جعل الطاعة اعم من المأموربه وذلك لان متعلق صيغة افعل يكون مأمورابه البتة سواء كان ايجابا اوندبا فيكون كل طاعة مأمورا به حقيقة فى الايجاب وهو ظاهر واما فى الندب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر حقيقة ايضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لايستلزم كون لفظ الامر مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأمورابه حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة) اى عند الاصوليين على مايدل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل اللغة انما قسموا مسمى الامر عند النحاة لامسمى الامر حقيقة عند الاصوليين ومسمى الامر عند النحاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لايخفى عليك ان هذا الجواب وماذكر فى الوجه الثانى مبنى على كون لفظ الامر مشتركا معنويا ولاتعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى اعم من اللفظى والمعنوى (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افعصيت امرى لكن المندوب ليس بمعصية والا لاستحق النار بتركه لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (قوله فالمفروض مندوبا) تفريع على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر الذى يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لاامر الندب اللهم الا ان يقال ان امر الندب غيرثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفى غيره مجاز وهكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر المنفى فيه هو امر الايجاب لا مطلق الامر تأمل (قوله واشار الى فرع الاختصاص الاول) لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمعقول شرع فى بيان ما يتفرع عليه اعلم انه لاخلاف فى ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور منها ستة عشر على ماذكرناه ولا فى انها ليست حقيقة فى جميع هذه المعانى بل هى مجاز فى اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف فى اربعة منها الوجوب والندب والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقتين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فمنهم من قال ان صيغة الامر مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى ومنهم من قال انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل بالاشتراك المعنوى بان

تكون حقيقة في الاذن المطلق الشامل لهما ومنهم من قال انها مشتركة بين
الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان تكون حقيقة
في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند
الاستعمال لا في تعيين الموضوع له ومنهم من قال لاندري انها حقيقة في الوجوب
فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظي فيكون التوقف عندهم
في تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الاشعري في رواية والباقلاني والغزالي
وعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم للامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد
ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف
الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو
ان لايعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد
الله تعالى منه من الايجاب او الندب فهو حق ولكنه يؤتى بالفعل لامحالة حتى انه
اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به الندب يحصل
الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لا في العمل واما الفرقة الثانية فقالوا
انه لاتوقف في الامر اصلا بل هو حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك
ولا اجمال اصلا الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور
من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت
جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة
في الندب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة
واستدلت الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة من العبارات وكل عبارة مختصة
في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا تجاوز غيره اما
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تختص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين
غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى
السامع والاشتراك مخل به فلا يثبت الا بعارض الدليل لكونه خلاف الاصل
والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بان وضعه الواضع الاول
لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد
عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولايخفى عليك ان هذا الدليل
انما ينفي القول بالاشتراك اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها
او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا ينفي القول بالاشتراك المعنوي بينها على
الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشتراك المعنوي واحد

لامتعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ماسبق ثم احتج الجمهور من العامة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف سابقا اما النص فمنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدل به الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب على خلافة ما استدل به القوم فانهم استدلوا به على ان موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود مراد بامر كن سواء تعلق وجود الاشياء به او بالتكوين او بهما على الاختلاف السابق لكن الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب مفضيا الى الوجوب فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان لازمه الوجود على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انه اجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بانه حينئذ يلزم ان يكون الامر حقيقة في طلب الوجود مجازا في الايجاب واجيب عنه بانه انما يلزم كونه حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع ورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له واجيب عنه بان الصيغة حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب وجود الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقد تقدم بيانه وكذا بيان دلالة الاجماع والمعقول (قوله الثابت بها) صفة للاثر والضمير راجع الى الصيغة احترز به عن الاثر الثابت بالقرينة فانه يجوز ان يكون ندبا (قوله استدلالا بانها لطلب الفعل الخ) وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب عنه بانا لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشيء بحسب الاستطاعة والقدرة ولو سلم انه رد الى مشيئتنا لكن في الامر المطلق عن القرائن

(ولا يكون موجبها) اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل

وادناه المتيقن اباحته (ولا) يكون موجبها ايضا (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد

والرد الى مشيئتنا قرينة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيئتنا على الاباحة اظهر من دلالته على الندب (قوله وادناه المتيقن اباحته) اعترض عليه بانا لا نسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه لادنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجح عندهم ممنوع لكنه يلزم ان يكون النزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير سرج بالمهملة ثم المعجمة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا في المصباح والمغرب (قوله في معان كثيرة) والمشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد بالبعض الذي كان حقيقة فيها اربعة منها على الاختلاف السابق (قوله والاحتمال يوجب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع اما النقض فلان النهي ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحتملها عند الاطلاق من التحريم والتنزيه والتحقير والارشاد مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ولانه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك واما المعارضة فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واما المنع فلا نا لا نسلم ان الاحتمال يوجب التوقف وانما يوجبه ان لو كان منافيا لظهورها في احد المعاني لكنه لا ينافيه بل انما ينافي القطع باحد المعاني ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير ولو مرجوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه واجيب عن النقض بان الواقفين في الامر واقفون ايضا في النهي وما ذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وبان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اى عند الاستعمال يكون المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنده) تفريع على قوله بعضها حقيقة لان القول بكونها حقيقة فى بعض المعانى ينافى التوقف فى تعيين المعنى الموضوع له على ماذكرنا (قوله اذاثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه كما هوالمفروض يعنى قد ثبت ان العبارات وضعت دلالات على المعانى وانها غير قاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة له مختصة به لامحالة لانه معنى مقصود بل هواعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة مختصة به ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به واذاثبت هذا يثبت اعلاه وهو الوجوب لانه لما ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق الثواب على فعله كان مطلوبا من جهتين بخلاف الندب لانه لما لم يترتب العقاب على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوبا من جهة فعله فقط والمطلوب من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت من وجه دون وجه واذا كان هذا كاملا يثبت بالصيغة اذ لاقصور فيها ولا فى ولاية المتكلم فارتفع المانع وقد ثبت المقتضى اعنى الوضع (قوله على احتمال الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقفية فالجواب منع ايجاب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثمة (قوله اذلاقصور فى الصيغة اه) بيان لارتفاع المانع يعنى لما ثبت ان صيغة الامر موضوعة لمعناه المخصوص به اعنى الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعنى الوجوب لوجود المقتضى وهوالوضع وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعنى قصورها فى الدلالة على المعنى بان اقترن بها مايمنع صرفها الى الايجاب كما فى قوله تعالى اعملوا ماشئتم ومن جهة المتكلم كما فى الدعاء والالتماس فان الصيغة فيهما قاصرة فى الدلالة على الوجوب من جهة المتكلم بخلاف مانحن فيه لان المتكلم كامل فى ولايته لانه مفترض الطاعة وعلك الالزام على الغير فلاقصور فى دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فيدل عليه قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة اوالندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية (قوله متعلق بقوله ولااباحة ولاتوقفا) يريد انه لاقائل بالندب بعد الحظر على ماصرح به فى الكشف والتلويح حيث قال فى الكشف لم يوجد القول بالندب

فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط اوالندب فقط اوهو مشترك بينهما لفظا اومعنى ونحن نقول اذاثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذلاقصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولااباحة ولاتوقفا

بعده في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط وقال في التلويح ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ومراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن الندب على مادل عليه سوق كلامه لا عن الندب والتوقف معا ولهذا اعطف رحمه الله تعالى التوقف على الاباحة ولم يذكر الندب لكنهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمة الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره فثبت القول بالندب بعد الحظر ولذا قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة بعد الحظر وبه صرح اكمل الدين في شرحه وفي المعتمد ان الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب اوندب وتحرير البحث ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق عن القرينة قبل الحظر وبعده سواء فمن قال ان موجبه التوقف اوالندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة الى ان موجبه بعد الحظر الاباحة وهو المنقول عن الشافعي وابي منصور الماتريدي وتوقف فيه امام الحرمين هذا هو المشهور ولم يقيدوا محل النزاع بكون الحظر معلقا بغاية او بشرط ولا بكونه معللا بعلة عارضة ولا بكونه عقليا اوشرعيا وقال في الكشف ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم حظر معلقا بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه انتهى والذي ظهر منه ان الامر الوارد بعد الحظر المعلق بغاية اوشرط او المعلل بعلة ليس محل النزاع وانما النزاع في الامر الوارد غير المعلق بغاية اوشرط ولا معلل بعلة ويخالفه ما في تحرير ابن الهمام من ان النزاع في الامر المتصل بالنهي اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن فزوروها او في الامر المعلق بزوال سبب الحظر نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

﴿انتهى﴾

انتهى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب) اشار الى انه لا خلاف بين القائلين بان الامر قبل الحظر للندب او الاباحة او التوقف بعد الحظر على ماذكرناه آنفا (قوله لانه ورد بعد الحظر آه) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء لا الاستدلال بمثال جزئى حتى يرد عليه ان المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ومراده من ذكر الآيتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء مواتما حملناه على الاستقراء لما فى التحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الحظر كما فى الآيتين المذكورتين وغيرهما (قوله لانتفاء الاشتراك) يعنى لو كان حقيقة فى غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لكن الاشتراك منتف لاخلاله بالغرض من وضع الالفاظ على ما تقدم (قوله وجوابه انه لا نسلم آه) فان قيل اذا لم تكن اباحتهما بالامر المذكور بل بدليل آخر وهو ما ذكره رحمه الله فكيف حال ذلك الامر اعنى فاصطادوا وابتغوا هل هما للوجوب او للندب او للاباحة والكل باطل اما الوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه تحصيل الحاصل قلنا هما للتوقف فى تعيين المعنى الموضوع له على ما اختاره امام الحرمين لا تنافى جواب القائلين بالاباحة لا فى تعيين المراد عند الاستعمال اذ لا توقف فيه لتعينه بالدليل ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبيه بعد رفع المحرم على مصلحة الدنيا كما فى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفى قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع فى الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهى كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه شرع حقا لنا ولو وجب لكان حقا علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير وصيد ما علمتم والمراد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سباع ذوات الاربع والطير ومعنى مكلبين معلمين له (قوله ولهذا فهمت فى الكتابة) اى ولكون منفعة الامر راجعة الى العباد فهمت الاباحة فى هذين الموضعين مع عدم تقدم الحظر فيه لانهم قالوا ان الامر فى هذين الموضعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ما هو الانفع للعباد لا للاباحة والندب وهكذا فى قوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى احد جناحيه داء وفى الآخر دواء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون الفعل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامر اسم للموجب وعلى ان الايجاب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر

قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر وزد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا) يكون (الفعل) اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن شريح والاصطخري وابن ابي بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى

لايستفاد الا من الامر فصارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واختلفوا في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا وعند العامة لايسمى امرا حقيقة بل يسمى مجازا فلايستفاد منه الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امرا حقيقة فيكون لفظ الامر مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا الخلاف قالوا اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام التي ليست بسهو مثل الزلات ولاطبع مثل الاكل والشرب ولاهي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولابيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه عليه السلام الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لايجب فقال اصحابنا وعامة العلماء لايصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولايجب علينا اتباعه ولايرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس فعله بل من مواظبته مع منعه على تاركه وذلك امر آخر غير الفعل وقال المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امرا واما اذا كان فعله عليه السلام بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والندب والاباحة على حسب مايفيده المجمل ولايجب في الاقسام الاخر المذكورة بالاجماع ايضا والى هذا البيان اشار بتفسيره الفعل (قوله على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة) اي بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ماهو محل النزاع لان مجرد كونه حقيقة فيها لايقتضي وضعه لها لاحتمال الاشتراك المعنوي كالحيوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيهما بلاوضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اي فعل النبي عليه السلام (قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا) فقالوا فعله عليه السلام لكونه امرا يقتضي الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعا ولاخاصا به ولابيانا لمجمل لان كل امر يفيد الوجوب بدلائل دالة على كون الامر للايجاب من النص والاجماع والمعقول على مامر (قوله ادلة اخرى) اعني قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كما سيأتي في الاستدلال على الفرع (قوله

على انه) راجع الى الايجاب فعله عليه الصلوة والسلام (قوله عليه) اى على كونه امرا وقوله وثبوته عطف على اثباته والضمير فى قوله بادلته راجع الى كون الامر للايجاب (قوله ودفعا لما يرد آه) اى على تفريعهم المذكور يعنى انه لولم يثبت كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالادلة الدالة على كون الامر للايجاب من النص والاجماع والمعقول على ما سبق يرد على القائلين بان فعله عليه السلام امر حقيقة فيفيد الوجوب المنع بانا لانسلم انه يفيد الوجوب ولو كان امرا حقيقة لان الادلة الدالة على كون الامر للايجاب انما تفيد كون صيغة الامر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب ايضا فاثبتوه بادلة مستقلة دفعا لهذا فان قيل يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مرادا من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب ايضا قلنا لاشك ان الامر بمعنى القول المخصوص مراد من تلك الادلة بالاجماع فلا يراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله احتجوا على الاصل آه) وهو كون فعله عليه السلام امرا واحتج اصحابنا على بطلان هذا الاصل من وجهين احدهما ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم ان يكون لفظ الامر مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا انه راجح على الاشتراك اللفظى لكونه اكثر فى الاستعمال وحمل اللفظ على الاغلب فى الاستعمال مقبول وانما قلنا بمعنى انه موضوع له بخصوصه احترازا عن القول بالاشتراك المعنوى على ما سيأتى لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظى لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وثانيهما ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر ولا يصح ان يقال انه امر فان قيل ان صحة النفى تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفى لزم الدور واجيب عنه بان معرفة كونه مجازا فى الحال موقوف على صحة النفى فى مجازى استعمالات العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا فى الحال فلا دور فان قيل انه ان اراد صحة نفى كونه موضوعا له فى مجازى استعمالاتهم فهو اول المسئلة فلا يسلمه الخصم وان اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفى الفعل من ان يكون مرادا منه فلا يخفى انه لا يصح دليلا على المجازية فالجواب عنه ان المراد صحة نفى الامر عن الفعل الصادر عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويصح الاستدلال به على عدم كونه

تنبيها على انه مع اثباته عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر أتعجبين من امر الله وامثال ذلك

موضوعاله فان قيل الوجه الثانى انما يدل على صحة نفى لفظ الامر الذى هو مصدر عن الفعل بالفتح وهو مصدر ايضا من فعل يفعل حتى يصح ان يشتق منه امر يأمر ويقال انه امر ويأمر وهو آمر ولا يدل على صحة نفى لفظ الامر الذى هو اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشان والخلاف فى ان الاول هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل حقيقة او مجازا والثانى هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعنى الشأن حقيقة او مجازا فيكون الدليل اخص من المدعى قلنا نفى المصدر عن المصدر يستلزم نفى الاسم عن الاسم (قوله والجواب آه) هذا ابطال لاحتجاجهم على الاصل المذكور بالمنع وانما لم يتعرض لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم لحصول الاستغناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب) وقد يقال سببه الداعى الى الفعل اعنى الآمر بالآمر به فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول اى المأمور به بالمصدر كتسمية الشئون اى المقصود بالشأن الذى هو المصدر من شأنت اى قصدت وقال الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الاية المذكورة هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه كذا فى التلويح (قوله وعلى الفرع) وهو كون فعله عليه الصلوة والسلام موجبا واحتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل ههنا مع اتحاد المدلول وهو الوجوب خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلا موجب كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف واللغة لانه انما يطلق فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعانى انما هى العبارات وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها لكثرة المهملات والترادف فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل كمقاصد الماضى والحال والاستقبال على ما سبق (قوله والجواب) ابطال لاستدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة آه ولم يقل والايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا بفعله آه كما وقع فى التوضيح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام لا بفعله عليه السلام

مصادرة فلذا عدل عنه الى ما ذكره من العبارة (قوله واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا) اختلف فيما وضع له الشامل للامرين قيل هو الفعل الشامل اللساني وما صدر عن سائر الجوارح ورد بلزوم كون الخبر والنهي امرا حينئذ لان كلا من الخبر والنهي فعل لساني لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وقيل هو مفهوم احدهما الدائر بين الصيغة المخصوصة والفعل ورد بلزوم كون الصيغة المخصوصة ليست امرا لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع بان المراد بمفهوم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا الماهية من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية (قوله للاجماع السابق) اى السابق في هذا الكتاب اعني قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة فان قيل ان يكون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها بخصوصها لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كلي شامل للصيغة والفعل بطريق الاشتراك فلا يكون خارقا للاجماع السابق بل المراد بالاجماع السابق على هذا التقدير هو الاشتراك المعنوي قلنا قد ذكرنا ثمة ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه موضوعا لها بخصوصها فلا يحمل على الاشتراك المعنوي ويجوز ان يكون المراد بالاجماع السابق اجماعهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من عنوان الحادثة (قوله اى بعد الاتفاق آه) لما ذكر ما هو المختار عنده في كل من لفظ الامر وصيغته اعني كونهما حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال اولا ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون المندوب مأمورا به ولا موجبها ندبا ولا اباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كل من لفظ الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله شرع ههنا في بيان اختلافهم في كون الصيغة حقيقة او مجازا في الندب والاباحة (قوله اذ لا تساعده الادلة من الطرفين) اى من طرف القائلين بانها مجاز في الندب والاباحة ومن طرف القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا اثبت كل من الطرفين ممن اختلف في لفظ الامر انه حقيقة في الندب والاباحة او مجاز مدعاه بدليل آخر غير هذه الادلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون المندوب مأمورا به اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله بعدما اثبت فخر الاسلام آه) قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة فيهما وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال اني غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز عن اصله

واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض

وتعداه و وجه القول الاول ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضة في التقدير كانه قاصر لامغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح انتهى واختلفوا في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر اوفي صيغته فقال التفتازاني الظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة اوالندب وقال هذا اصح و ثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى اوصوم ايام البيض ولايخفى انه لادلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى اوصوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي والجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديته الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه لابد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان استعمل في غير ماوضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة مطلقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيأول الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في الندب والاباحة هل هو من قبيل الاستعارة ليكون مجازا اومن قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة و على رجحان الفعل في الندب فليس معنى الندب والاباحة مجرد جواز

الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاعم بل معناهما الجواز مع الترك
على التساوي في الاباحة وعلى الرجحان في الندب فكانت الثلاثة انواعا متباينة
تحت جنس الحكم اي مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وذهب البعض الى انه من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة
فالشارح رحمه الله اختار ماذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفتازاني
من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ماذكروه من التأويل الثاني
وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود الملزوم اعني كون الامر
مجازا في الندب والاباحة على وجود اللازم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا ثم
بين بطريق العلاوة فساد ماحمله عليه التفتازاني حاصله رجوع القلب ولكن
لايخفى عليك ضعفه لانه يقتضي عدم جواز حمل كلام فخر الاسلام على كلا
الامرين فالاولى القصر على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفتازاني من
الجواب بقوله فهذا محمل جيد ولانظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالكرخي والجصاص بناء على ان هذا لايصلح ردا في مقابلة ماذكره من
الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لاينفي قول ماعداهما وانما خصهما بالذكر
لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولادلالة فيه على كون صلوا آه) قيل
اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا في الندب والاباحة لزم ان يكون
حقيقة فيهما اذ لاواسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اولا بكونها
حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم التنافي بين كلاميه اقول لايلزم من
عدم دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات
كونها مجازا فيهما بدليل آخر سيأتي ذكره (قوله هو المعنى الحقيقي) اي الصيغة
على مااختاره الشارح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لافي لفظ الامر لكن
لايخفى عليك تمشيته في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة (قوله
واجيب بان الجزء آه) رد هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة متباينة لايصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا
جزءا من الوجوب ان لو كانا عبارتين عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما
عبارة عن الجواز مع جواز الترك تساويا ورجحانا على ماتقدم ذكره (قوله
والغيران آه) هذا التعريف يناسب مانقل عن ابي الحسن الاشعري من ان
الغيرين موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا

ولادلالة فيه على كون صلوا اوصوموا
مجازا فدل كلامه على ان الخلاف
في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة
في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لاينافي
اختيار كونها حقيقة قاصرة
في كل من الندب والاباحة كما لايخفى
وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه
اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث
تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه
ولاشك في صحة الاستدلال بثبوت
الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما
اختار هذا القول بعد اختيار كون
المراد بالامر بمعنى امر على ماصرح به
الشراح واحداهو الوجوب فكيف
يصح حمل كلامه على ماذكر فظهر
ان الخلاف انما هو في كون الصيغة
(حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة)
فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذي
هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس
غير الكل لامتناع انفكاكه عنه
والغير ان موجودان يجوز وجود كل
منهما بدون الآخر

لوفرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لان القدم ينافي العدم واجيب بعدم تحقق ذلك ومادة النقض لابد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدع لفساد التعريف فلا يكفيه الفرض ولوسلم ذلك لكن لانسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر وقولهم القدم ينافي العدم ممنوع اذيجوز ان يكون بقاء القديم موقوفا على عدم حدوث مانع اوعدم زوال شرط فيحدث المانع اويزول الشرط فينعدم القديم ولوسلم ذلك ايضا فالمراد جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما لا لعلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مرادا في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون اللزوم منافيا للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم ان لاتكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وان لايكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل جمهور الاشاعرة عن تعريف الاشعري الى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في حيز اوعدم والجسمان القديمان جاز انفكاك احدهما عن الآخر في الحيز اذيجوز ان يتحيز احدهما في حيز بدون ان يتحيز الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر واعترض عليه ايضا بانه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتحيزه وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس كذلك واجيب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري ممكن لانا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لولم يكن في التعريف قيد حيز اوعدم واما مع هذا القيد فلا صحة له اذ لايجوز ان يقال يتعقل الباري متحيزا اومعدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وحينئذ يلزم ان يكون الجزء مغايرا للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ الماتريدية بانهما موجودان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يرد الباري مع العالم لامكان

انفكاكهما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا نظر لان المراد بتعقل احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغاير بين الكل والجزء والصفة والموصوف بعين ما ذكرناه فالاوجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره الشارح بان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غير بين مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونهما لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان مذهبهم ان الصفة مطلقا قديما او حادثا لازما او مفارقا لا هو ولا غيره نعم قال بعضهم ان دعواهم هذا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير بالاتفاق لكن المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اى على الجواب المذكور لكنه انما يرد على تقدير كون مراد المجيب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا كان مراده مجرد منع صغراه اعني المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان علاقات المجاز راجعة الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي على ما سيأتي (قوله ارباب البيان) بل ارباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) اى يرد على المجيب كون اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم الداخل وهو الجزء كما ذكره المجيب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله كالانسان في الاعمى) وكذا في الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها وان فات بعض جزئه لما في الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة منتفية بالكلية فما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية لا بازاء الشخص الخارجي وبالعمى والشلل لا ينتقض معنى الانسانية وانما ينتقض الشخص الخارج (قوله ورد بوجهين) لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الثاني منع الصغرى والاول منع الكبرى ولان الثاني منع والاول تسليمي والمنع مقدم (قوله من مشاهير طرق المجاز) لان الكل ملزوم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر الكل وارادة الجزء مجازا لوجود العلاقة المصححة ولا نسلم ان من شرط المجاز المغايرة بالمعنى المذكور بل المعتبر ان يكون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك لقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى المتبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز

الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه بباينانه الجواب عن الاول انه لامشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيأ آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومساويا والقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا

لايكون عينه ولانسلم ايضا ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء منهما) اى من الندب والاباحة لكنه مع الرجحان فى الندب ومع التساوى فى الاباحة (قوله وبه يباينانه) اى لجواز الترك يباينان الوجوب لان المعتبر فى الوجوب هو امتناع الترك ولاخفاء فى ان جواز الترك بمعنى الامكان الخاص يباين امتناع الترك فاذا كانا مباينين للوجوب فاستعمال صيغة الامر فيهما ليس استعمالا فى جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع بينهما لان الجزء لايباين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب فى فعل واحد للتضاد بينهما لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لاينافى الجزئية كالسقف والبيت (قوله انه لامشاحة فى الاصطلاح آه) فيه انه حينئذ يلزم ان يكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القاصرة لان فخر الاسلام ما اختار الامر ادهم فاذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون مراد القوم ايضا كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هى الحقيقة المطلقة على ما هو الظاهر من المقابلة بالمجاز (قوله واجاب آه) وقال فى التوضيح توضيحا لما فى التنقيح والاصح ان اطلاق الامر على الندب والاباحة من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب بكون معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لادلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لايدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون من اطلاق لفظ الكل على الجزء (قوله ليس من معانيه) اى من معانى الامر اذ لم يذكر فى معانى الامر والمشهور انها ستة عشر على ما مر جواز الفعل ولو سلم انه من معانيه بناء على ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود لان الاستقراء التام فى معانى الامر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل فى استعمال الامر فى الندب والاباحة واستعماله فى جواز الفعل ليس استعمالا فى الندب والاباحة لان الجزء ليس عين الكل (قوله وجوابه ان النزاع آه) حاصله لانسلم ان الكلام ليس فيه لان المراد بكون الامر للندب او الاباحة دلالته على الجزء الاول منهما اعنى

جواز الفعل لادلالته على مجموع معناهما (قوله فان قيل قد صرحوا اه)
حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من الحمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون
صيغة الامر المستعملة فى الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال
الكل فى الجزء وذلك ممنوع لم لايجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة
فى تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل اذلاضرورة فى الحمل
المذكور على ماذكره وحاصل الجواب منع السند المساوى بانهما ان كانت
استعارة كانت كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع الى آخر ماذكره (قوله
فغير مفيد) اذالخصم لايقول انه يدل على الجزء الثانى وهو جواز الترك حقيقة
حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه آه) الذى ظهر منه ان لفظ
الاسد انما يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا اعم من ان يصدق على ذات الحيوان
المفترس اوغيره وان المشبه هو هذا المفهوم لاخصوصية زيد وعمرو ونظيره ماقال
التفتازانى فى المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لا لزيد وعمرو وعلى
الخصوص ولايخفى عليك فساده اذلاتصور المشابهة والمشاركة فى صفة بين
مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقى وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبها
لان مفهوم الشجاع لايتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقى وغيره
فلا تشبيه هنالك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مرسلا مع ان تصريحهم
ان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد
التفتازانى مما ذكر ليس ماظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع
ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقى الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى
الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعروض الى العارض المشهور اتصاف
ذلك المعروض به وهو ظاهر وكلى غالبا والثانى انتقال من مفهوم العارض
الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول فى الظهور
والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ماذكره الشريف فى حاشية
المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال
الثانى فان قيل ان وجه الشبه فى الاسد المستعمل فى الرجل الشجاع خارج عن
الطرفين وفيما نحن فيه داخل فى الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر
للندب والاباحة مثل الاسد المستعمل فى الرجل الشجاع فالجواب ان مراده
ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد فى العلاقة المصححة للاستعارة بحسب
الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ماذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما
اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز
الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل
على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا
بارادة الندب او الاباحة بالامر
ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء
الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل
على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة
فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز
ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا ومساويا بجامع
اشتراكهما فى جواز الفعل قلنا لاسبيل
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك
التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد
فى الانسان الشجاع وارادته منه فان
ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان

مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد في الانسان الشجاع كما لايكون من حيث دلالته على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لايكون من حيث دلالته على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم خصص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة في الندب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخل في الطرفين لامن حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اى لامن حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اى طلب الفعل جزما مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك مرجوحا او مساويا كما ذكره السائل (قوله مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ماتقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة ايضا مع ان اللفظ لايحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فالاولى ترك قوله اوبدونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى الندب والاباحة اعني جواز الفعل والترك تساويا او رجحانا الى القرينة فهل يحتاج اليها في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لالان اللفظ كما لايحتاج في الدلالة على معناه المطابقي الى القرينة كذلك لايحتاج اليها في الدلالة على جزء معناه نعم لواريد به جزؤه يحتاج اليها في الارادة لكن كلامنا في الدلالة لافي الارادة واين الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في الندب والاباحة) اى معنى صيغة الامر المستعملة في الندب اوالاباحة واما معنى لفظ الندب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) قلت هذا انما يتم على القول بان دخول التقييد في المقيد لايمنع الاتحاد الذاتي تأمل (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في التجويز المعتبر في الندب والاباحة لافي مطلق التجويز ولاخفاء في ان التجويز المعتبر فيهما يغاير المعتبر في الوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة في مطلق التجويز فلا يكون جزأ من الوجوب فلايكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع

كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب اوالاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية مالزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب والاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب قلنا لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقي الجواز عند الشافعي) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى

الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احد هما فلا يدل على الاباحة و بقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب لعدم بقائه كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر في شريعة من قبلنا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شريعتنا ولم يبق القطع مستحبا ولا مباحا اصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم قلنا ان دليل الوجوب انما يثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر وناسخ الوجوب مناف لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل آخر ولم يوجد (قوله لانتفاء الاستعمال) اى في جواز الفعل وذلك لانه اريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلالة اللفظ على جزء معناه عند ارادة معناه المطابقي ليس بمجاز لان الدلالة لا تكون مجازا الا اذا اريد باللفظ معناه المجازي (قوله وهما فرعه) اى الحقيقة والمجاز فرع الاستعمال على ما تقدم في التقسيم الثالث (قوله ومطلقه عن قرينة العموم الخ) قال فخر الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر وقال في الكشف ان فخر الاسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة اراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار اولا يوجبه بل يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة اوحكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يحتمله لان محل هذا الخلاف هو موجب الامر لا صيغته ولا يخفى عليك انه يصح اضافة هذا الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله علق ذكر) اى الوقت والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة) حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الازمان والاوقات وبوقوع الفعل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشموله لها ولو دفعة وان ادنى الاول مرتان وادنى الثاني مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد في زمان واحد) اى لامتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه المواضع لاستلزامه له بالضرورة ولهذا اكتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر العموم استدلالا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم كما ان اصحاب المذهب الاول

(فلا مجاز) في الجواز (ايضا) اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا والحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه عن قرينة العموم) والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضي التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فيلا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان واحد

الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار والعموم ههنا هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ايقاع الفعل دفعة ولا التكرار الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم) وهو ان يطلقها ثلاث تطليقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد اخرى قلت لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم كيف وان الطلاق السني ايقاع الثلاث مرة مرة في اطهار لاجماع فيها (قوله وعامة اوامر الشرع) اى الاوامر المطلقة عن القرائن المذكورة على ما هو محل النزاع (قوله فلهذا يقتصر في تحرير المبحث آه) واعلم انه قد يقتصر في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما معا على ما وقع في الكتب اما القصر فلأن التلازم بينهما في موضع وجد فيه التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق فيه لازما ن جاز القصر على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والنفي استدلالا بوجود الملزوم او اللازم على وجود اللازم او الملزوم وبانتفاء الملزوم او اللازم على انتفاء اللازم او الملزوم فلهذا صح تفريع قوله فلهذا يقتصر على ماقبله سواء كان قوله العموم فاعلا ليستلزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم ولصحة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلق نفسك لامرأته اوللاجنبية فانه يصح ان ينوى ثلاثا وواحدة وثنتين جملة ومتفرقا فان نوى ثلاثا تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثا جملة واذا لم ينو شيئا تملك هي واحدة وثنتين وثلاثا جملة ومتفرقا واذا نوى واحدة اوثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب العموم والتكرار الا انه قد يمتنع عنه ذلك بدليل وبنية الزوج دليل واما عند اصحاب المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين اوثلاثا فهي على ما نوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا اونوى واحدة اوثنتين وان نوى ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله وانما الخلاف) اى

ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق

ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار واجوابه ان التعريف زائد لايثبت الابدليل ولا دليل واما التكرار فلأن اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الايقال لوفهم لماسأل لانا نقول علم انه لاحرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل

خلاف القائلين بالوجوب لان هذا الخلاف في ان الوجوب هل يوجب التكرار والعموم اولا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالندب والاباحة (قوله ففيه اربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الاربعة منها ما ذكره الشارح وخامسها انه لمطلق الطلب لا للمرة ولا للتكرار ولا يحتملهما وعزاه في التحرير الى الحنفية وسادسها التوقف قيل بمعنى لاندرى انه وضع للمرة اوللكثرة اوللمطلق وقيل بمعنى لاندرى مراد المتكلم ماهو اذلا دليل على المرة اوالكثرة ولامدخل للعقل في اثبات مدلولات الالفاظ والآحاد لاتفيد والتواتر ممنوع فكان الامر موقوفا وسابعها انه للمرة ويحتمل التكرار وعزاه في شرح التحرير الى بعض الشافعية واستدلوا عليه بانه مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات خاص فيكون المختصر منه ايضا خاصا وسيأتي جوابه (قوله على مصدر معرف باللام) اي لام الاستغراق (قوله لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب) فيكون مثل المطول في العموم للزوم اتحادهما عموما وخصوصا لايقال ان اريد بالاختصار اختصار الواضع فممنوع لجواز ان يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار ولاعدمه كما هو الاصل في وضع الالفاظ وان اريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم ان لاتكون هذه الصيغة هي الصيغة الموضوعة لطلب المأمور به اولا وليس كذلك لانا نقول ان طلب الفعل من الفاعل يجوز ان يوضع له ابتداء لفظان احدهما مختصر من الآخر فكما ان المطول يدل على العموم فكذا المختصر منه للتوافق بينهما فان قيل فيلزم الترادف بين المفرد والمركب قلنا فساده ممنوع كيف وقد قالوا ان الاخبار عن الفعل الماضي وضع له لفظان احدهما مختصر وهو ضرب والآخر مطول وهو فعل الضرب في الماضي وكذا الاخبار عن الفعل المستقبل وضع له لفظان مختصر ومطول (قوله على قصد الانشاء لا الاخبار) والالزم اختصار احد الضدين من الآخر (قوله وجوابه ان التعريف) حاصله لانسلم ان اضرب يدل على مصدر معرف لان الفعل لايدل الا على نفس الحقيقة والتعريف والتنكير والوحدة والكثرة خارجة عنها فلا يثبت الا بدليل ولادليل ههنا وكون المصدر المذكور في المطول معرفة ومما لايكون دليلا على كون المصدر الذي في ضمن اضرب معرفا لانه لايدل الا على الحقيقة من حيث هي (قوله فهم التكرار من الامر بالحج) ولولم يوجب التكرار والعموم لما فهم تأمل (قوله فاشكل عليه فسأل) يعني سؤاله ليس لعدم فهمه التكرار بل لعروض

الاشكال له من قضية لاحرج فى الدين (قوله وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك) اى على ان الامر يوجب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لايدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاه اعنى ايجابه التكرار بفهم اقرع بن الحابس التكرار لابسؤاله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لانسلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر يوجب التكرار وانما فهمه ذلك لوجدانه ان بعض العبادات يتكرر بتكرر سببه وشرط الحج وهو الوقت يتكرر ففهم منه ذلك وقد استدل على هذا المذهب بان الامر فى طلب الفعل مثل النهى فى طلب الكف والنهى يوجب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما فى مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه يحتمله) اى يحتمل كلا منهما ولاتحاد المقصود منهما اعنى الدوام افرد الضمير (قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا) الباء بيانية يعنى لكونه لطلب الفعل لايوجب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا يحتملهما والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلادليل والمحتمل لايثبت الابدليل كما فى الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلادليل والتكرار محتمل لاحتياجه فى ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها فى الحقيقة ولامحتملة لعدم احتياجها فى ثبوتها الى دليل فان الفعل يحمل عليها عند عدم دليل التكرار لتيقنها فلا بد منها لايقاع حقيقة الفعل فى الخارج اذ لايوجد بدونها الافى ضمن فرد (قوله لمامر من سؤال الاقرع) لوقال من فهم الاقرع التكرار لكان اولى تأمل وجوابه ماذكره آنفا من انه فهم التكرار لتكرر شرطه وهو الوقت لا لايجاب صيغة الامر (قوله والنكرة فى الاثبات تخص) يعنى ان المصدر المذكور فى المطول خاص لكونه نكرة فى الاثبات فكذا المصدر فى ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما فى العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لانسلم ان خصوص المصدر المذكور فى المطول يستلزم خصوص المصدر فى ضمن المختصر كيف وان الفعل لايدل الاعلى نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والكثرة وانما تعرض هذه المعانى بقرينة ولهذا صح توصيفه بهما نحو ضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لايتم التقريب لان المطلوب اثبات انه لطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لا انه لا للمرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثانى لاالاول (قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة) بيان لوجه احتماله العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثانى وهو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لمامر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الابدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

الكلام في الامر الخالي عن قرينة العموم والتكرار وكونه محتملا لياه بدلالة القرينة مما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينه لا العموم بدلالة بالقرينة لان بعد وجود القرينة يتعين العموم (قوله الا اذا كان معلقا بشرط آه) فيه ان المعلق بشرط والمقيد بوصف مما اوجب التكرار لا مما يحتمله كما صرحوا به اللهم الا ان يجعل الاستثناء منقطعا او يراد الاحتمال في ضمن الوجوب تأمل (قوله وسيأتي جوابه) اى في البحث الثاني من الابحاث التي اوردها عند شروح المذهب الرابع من ان كلامنا في المفرد العاري عن قرينة العموم والتكرار (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والا لوجب اداء الصلاة في اول وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب اداؤها في اول الوقت بل انما وجب في آخر الوقت لتقرر السببية في آخره (قوله ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة) فيه ان مراد المجيب ليس مجرد التسمية بل اعتبار السبب علة حكما في الشرع كما دل عليه اللام في الدلوك والمعلق على العلة يتكرر بتكرر العلة بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا في تفسير هذا المذهب فسره في التلويح بانه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في التحرير ان المختار عند الحنفية ان الامر لمطلق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرارا ولا يحتمله انتهى قلت وظاهر كلام المصنف يلائم ماذكره في التحرير حيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل يحتمل لاقل الجنس فانه يدل على انه موضوع لمطلق الطلب ويقع ذلك الطلب على الاقل المتيقن (قوله اى كل الجنس بدليله وهو النية) بيانه في قول الزوج لامرأته طلقي نفسك انه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد ان لم ينو شيئا لكونه موجبه العرفي او لكونه اقل ما يتحقق موجبه الحقيقي اللغوي اعني حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذا نوى ثنتين لان الثنتين من الطلاق عدد محض في حق الحرة فلغت النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذا نواه الزوج لان الثلاث كل جنس الطلاق في الحرة فيكون من محتمل اللفظ فيتعين بالنية لانها لتعيين محتملات اللفظ واما عند من قال ان موجبه التكرار فتملك المرأة تطليق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا واما اذا نوى واحدة

الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فيتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنى علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلاة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره

وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا بد فعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة فيتكرر للوقت بتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه بتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) سواء علق بشرط او قيد بوصف ام لا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كمال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتعينه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث

اوثنتين فيقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم لكن يمنع عنه بدليل والنية دليل عليه وعلى مذهب الشافعي على ما ذكره الشارح فيما سبق انه ينصرف الى الواحد ان لم ينو الزوج شيئا ولو نوى واحدة ولو نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى لانه نوى محتمل كلامه والحاصل ان حقيقة الفعل موجبه اللغوي والمرة موجبه العرفي والثلاث محتمله والثنتين ليس بموجبه ولا محتمله وقوله بدليل يرد عليه مثل ما مر من انه لا احتمال مع الدليل بل يتيقن كل الجنس وكلامنا فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار آه) حاصله ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب لذلك المصدر لا غير والمصدر سواء كان معرفا كما قال اصحاب المذهب الاول او منكرا كما قال اصحاب المذهب الثاني مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لان بين المفرد والعدد منافاة اذ المفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى المفرد مع ان المفرد موجود فيه فكذا لا يحتمل المفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة للامر على العدد لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده ولا يحتمله فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في نحو طلق نفسك كما لا يجوز نية الثنتين لانه عدد كالثنتين فلا يحتمله اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة او اعتبارا يعني ان المفرد على نوعين مفرد حقيقي وهو ادنى الجنس وهو الواحد بالشخص ومفرد اعتباري وهو تمام الجنس من كل جنس من اجناس الافعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد كثيرة والكثرة تنافي الوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا اعتباريا ولهذا اذا عددت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة افراده الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والانسان نوع واحد والكلمة نوع واحد من الانواع مع تعدد افرادها فيكون الجنس من حيث المجموع من محتمل اللفظ فتصح النية به لانها لتعيين محتملات اللفظ بخلاف الثنتين فانهما ليست من محتمل اللفظ لكونها عددا محضا لا وحدة فيها بوجه فلا تعمل فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقي فيحمل عليه اللفظ بلا نية ولا دليل فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تصح نية الثلاث ايضا في قول الزوج طلقتك فانه مثل

طلق فى اقتضائه المصدر وكون الثلاث عام الجنس مع انه لم يصح نية الثلاث فيه اجيب عنه بانه اخبار عن الماضى والاخبار لا يقتضى وجود المخبر به ليصح فان الخبر وان كان كذبا فهو خبر ولا اثر له ايضا فى ايجاده لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجود المخبر به ليكون صحيحا فى الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له لكونه ضروريا غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان يقتضيه الاخبار وهو الواحدة بخلاف قوله طلق فانه امر وله اثر فى ايجاد المأمور به لانه لطلب المأمور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه محذوف والمحذوف كالمنطوق فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت نية الثلاث كذا فى مختصر التقويم واما الجواب عن القائلين بان الامر يوجب التكرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا (قوله والمنع مكابرة) اى المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافى احتمال العدد (قوله للطبيعة من حيث هى هى) اى الماهية بلا شرط شئ لا الماهية بشرط شئ ولا الماهية بشرط لا شئ على ما بين فى محله (قوله لا دلالة له على العدد آه) فيه نظر من وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى كما لا دلالة له على العدد من حيث هو هو كذلك لا دلالة له على العدد من حيث المجموع كالثلاثة فى الطلاق فانها من حيث هى عدد محض ليس بموجب ولا محتمل للطلاق فلا دلالة له عليها اصلا كما لا دلالة له على الثنتين واما من حيث المجموع فلا دلالة له عليه ايضا لانه من محتمل اللفظ لا موجبه على ما تقدم ولا دلالة للفظ على محتمله والا لما احتيج فيه الى النية والدليل بل اللفظ انما يدل على موجبه والثانى ان الموضوع للطبيعة من حيث هى كما لا دلالة له على العدد كذلك لا دلالة له على الفرد اذ لا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث نعم يحمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد والتكرار لا لدلالة اللفظ عليه بل لكونه اقل متيقنه فالقول بان الامر للمرة مع القول بان المصدر موضوع للطبيعة من حيث هى متنافيان وجعل كونها موجبة [illegible] انها موجبه فى العرف على ما سيأتى ذكره لا يجدى نفعا لعدم دلالته عليها واستعمال اهل العرف فيها ليس لدلالته عليها بل لكونها اقله المتيقن فالاولى فى الجواب ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل المثنى والمجموع وان كان موضوعا بازاء الطبيعة من حيث هى لا يحتمل العدد لانه لا تركب فيه اصلا والعدد ما يتركب من الاحاد فلا يحتمله (قوله فهو المطلوب) اى كون كل فرد مما يحتمله

الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس تثنية ولا جمع فمسلم ولكن لا ينافى احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار

سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من ادوات الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لولم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك اثنين وصم ثلاثة ايام لوكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير بل تغير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغيرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق

اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه يراد ايقاع كل فرد) اى لا ايقاع مجموع الافراد دفعة لعدم امكانه فى زمان واحد (قوله بل تغير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ) لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقى فتقييده بالعدد يخرجه عن مقتضاه الاصلى فيكون تغيرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغيرا لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولو مات الزوج قبل ذكره يقع بالصيغة لعدم اتصال المغير له كما قالوا فى قوله انت طالق ان شاء الله لو ماتت هى قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لفوات المحل ولو مات هو قبله يقع بقوله انت طالق لعدم اتصال المغير له وقوله قبل ذكر العدد يقتضى كون الواحد عددا عند الفقهاء (قوله بعد التسليم) فيه ان المجيب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول (قوله وجوابه انه ليس اه) توضيحه انهم اتفقوا على ان الامر موضوع لطلب مطلق الفعل اى الحقيقة ثم اختلفوا فى ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من حيث هى او فرد من افرادها وهو المختار عند الشارح عزوا الى مشايخ الحنفية واحتجوا عليه بان الماهية من حيث هى يستحيل وجودها فى الخارج لكونها كلية فلا تكون مطلوبة واحتج القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شئ من الافراد بمطلق لتقيده بالتشخصات فلا شئ من المطلوب بجزئى وينعكس الى لا شئ من الجزئى بمطلوب فيلزم ان يكون المطلوب هو المطلق اعنى الماهية من حيث هى هى وهى موجودة فى الخارج لكونها جزأ من الموجود فى الخارج اعنى الافراد الخارجية وانما المعدوم هو الماهية بشرط لا شئ وما نحن فيه هو الماهية بلا شرط شئ وكم بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله فتى اقتصر المتكلم على المصدر) وذلك بان لم يذكر مع الصيغة واحدا او اثنين او ثلاثة او غيرها من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اى لفظ واحدا او اثنين او غيرهما (قوله علم انه اراد معناه اللغوى) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة معناه اللغوى والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوى على ذكر العدد لزم الدور قلنا ان الموقوف على الارادة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر العدد هو العلم بارادة المتكلم بمعناه اللغوى لانفس ارادته فلا دور واقول بعد فيما نظر وهو ان الملازمة الاولى اعنى انه متى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه مبنى بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجحة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا واما الملازمة الثانية وهى اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى فلا فان للخصم ان يقول يجوز ان يراد موجبه العرفى واذا زيد عليه الاثنان او الثلاثة مثلا

يكون تغيرا الى ما ينافيه واذا زيد عليه الواحد يكون تغيرا باغابته ان هذا التغير غير التغير الذي ذكره الشارح (قوله اي كالامر آه) توضيحه ان كل اسم فاعل دل على المصدر المرة ولايحتمل العدد كمصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازا عن اسم الفاعل الذي جعل علما لشخص فانه لايدل على المصدر وان وجد فيه التفات الذهن لان الدلالة عندهم دائرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات العلم لا المعاني المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالى السارق والسارقة فان كلا منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة ولما لم يحتمل العدد كان للمرة حتى لايجوز بها الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكل كالامر لانه لما دل على المصدر والمصدر اسم فرد على ما مر كان للمرة ولايحتمل العدد ولايجوز ان يراد الكل اي الواحد الاعتباري كما جاز في جنس الطلاق مثلا على ما مر لان كل السرقات التي توجد منه لاتعلم الا بآخرها فيؤدي الى ان لا يقطع اصلا وان سرق الف مرة لان الكل من حيث هو لايتحقق الا عند الموت لا قبله وبعد الموت لاقطع لانقطاع الاحكام بالموت وذلك باطل بالاجماع فتعين ان المراد هو المرة فكانه قيل الذي سرق سرقة والتي سرقت سرقة فاقطعوا ايديهما ثم لما كان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة من كل من السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لاتخلو اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة القولية والفعلية وبقراءة ابن مسعود ان اليمنى مراد فلم يبق اليسرى مرادا بها ضرورة وكذا لا يراد الاعم منهما ايضا ولهذا قلنا لاتقطع اليسرى في المرة الثانية بل يحبس وصاحب التوضيح بنى مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اي فاقطعوا لايحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب عنه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح ولو كان محتملا للعدد له كما زعمه الشافعي او موجبا له كما زعمه الفرقة الاولى لجاز ان يثبت قطع اليسرى بهذه الآية كاليمنى فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات يدا فلما ثبت عدم احتماله العدد ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع اليسرى وههنا بحث اما اولا فهو ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان تقييد المطلق تغير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لايحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي (وكذا) اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة

فقول الشافعي رحمة عليه ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة غير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة (وهو) اي الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد اوغير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبني على الظاهر (كالامر بالزكاة ونحوه) اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات

بل بقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوا الحديث كما اثبتنا به قطع الرجل ولو سلم ذلك لكن لا بطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الايدي في هذه الآية بصيغة الجمع واضافه الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا فيدخل اليمين واليسار فلو حمل على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لان بهما يمينين لا ايمان وذلك يجري مجرى النسخ عندكم قلنا قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد النص بها عندنا فاذا قيد بها تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما واما ثانيا فلانه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره الا مرة واحدة وان زنى الف مرة لان كل الزنى الذي كان في عمره ليس بمراد بآية الزنى والا لتوقف الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحتمل العدد ايضا فيراد بها الزنى الواحد وبالزنى الواحد لا يحد الا مرة واحدة فلو زنى وحد ثم زنى الف مرة ينبغي ان لا يحد فان قيل الزنى علة للحد فيتكرر المعلول بتكرر العلة قلنا السرقة ايضا علة للقطع مع انه لم يتكرر بتكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل في الحد باق ما دام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيفوت لفوات محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لا نسلم ان محله اليمين بل هو اول المسئلة بل اليد مطلقا والحق ان كون اليمين محلا له ثابت بالاجماع القولي والفعلي ومنعه مكابرة (قوله قيل) اي في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد) وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالمطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وبالمقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اي الوقت المعهود على ما سيظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت البتة لان المأمور به فعل والفعل لابد له من وقت ولهذا فسروا غير الموقت بقولهم اي غير مقيد بوقت يفوت الاداء بفوته لا بالخلو عن مطلق الوقت وفسر الشارح المطلق عن الوقت بالذي لم يتقيد المأمور به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء اوغير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعد وقته وهو شهران وعشر ذي الحجة لا السنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثاني يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم) لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فتعلقه بالنهار لا يكون موقتا لان الجزء لا يكون قيدا للكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

والنذور المطلقة من الموقت بناء على تعلقها بالنهار اوبناء على ان القضاء مقدر بعدة مافات من الاداء وصيام الكفارات مقدر بعدة الشهرين او ثلاثة ايام وصوم النذر مقدر بما يسمى من المدة مسامحة وكون اداء رمضان من الموقت ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مسامحة ايضا بل باعتبار تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى اظهرية كون هذه الاحكام من اقسام المطلق انما يستقيم على تعريف الامر المؤقت بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء واما اذا عرف بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان بعده قضاء اوغير مشروع فلا يستقيم بل يكون موقتا بالنهار لان الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال آنفا ان الحج موقت على الثاني (قوله والصحيح الذي عليه مشايخنا آه) تحريره القائلون بان الامر المطلق يقتضي التكرار يلزمهم القول بانه يقتضي الفور لان من ضرورة التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور الماتريدي والكرخي من اصحابنا انه يقتضي الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين انه للتراخي لا للفور وقال القاضي الباقلاني يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم على الفعل في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا يعلم لغة بدون القرينة انه يقتضي الفور او التراخي ولكنه لو بادر المأمور واتى المأمور به فورا لكان ممتثلا وقال بعضهم بالوقف وان بادر المأمور واتى المأمور به فورا لم يقطع بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة اوجه الاول العرف فان الرجل اذا قال لعبده اسقني ماء فانه يفيد الفور قطعا حتى يذم على التأخير والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان كل مخبر ومنشئ فانما يقصد باخباره وانشائه الزمان الحال ككزيد قائم وانت طالق فكذا الآمر يقصد بامره الحال الحاقا له بالاعم الاغلب بجامع كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان المقيس عليه حالي والامر استقبالي لانه لتحصيل ما ليس بحاصل قطعا الثالث ان الامر طلب كالنهي والنهي يقتضي الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس في اللغة على انه مع الفارق لان النهي نفي فيقتضي العموم والامر اثبات

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (انه) اي الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب القطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب

فلا يقتضيه الرابع ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا ما يستلزم النهي عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن الضد ولو سلم فلا نسلم ان النهي الضمني يستلزم الفور على ما ذكرنا في القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والا لزم تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت لا يعلمه وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التأخير الى وقت معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه لا يعيش بعده لان القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد لغلبة ظنه من دليل وهو اما كبر السن او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه انه منقوض بمثل صل متى شئت للمكلف فان الدليل المذكور جار فيه بعينه والمدعى وهو الفور متخلف لانه للتراخي بالاتفاق لتصريح متى شئت وبانا لا نسلم انه اذا لم يجب التأخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التأخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان بالمأمور به على الفور فان المراد بالتراخي هو ان لا يكون الفور لازما الا ان لا يجوز السادس ان فعل المأمور به من الخيرات وسبب للمعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة والامر للوجوب والجواب لا نسلم ان هذا الامر للوجوب بل للندب السابع قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه ليس للاستفهام قطعا بل للذم ولو لم يكن للفور لم يتوجه الذم لجواز ان يقول له منعني كون الامر للتراخي لا للفور واجيب عنه بمنع كون الفور مستفادا من الامر اعني فقعوا بل من الفاء في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه كون الامر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب احترز بقيد الجزائية عن العاطفة فانها تدل على التعقيب على ما صرح به في المغني حاصله ان الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب انتفاء الفور ثم وجه بتوجيهين احدهما ان توجه الذم البتة يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه لمخالفة جمهور الممتثلين بالامر الذي ليس للفور لا لكون الامر للفور والثاني ان الامر بالسجود يجوز ان يكون موقتا بوقت معين ولم يوجد ذلك السجود في ابليس فيستحق الذم لا لكون الامر للفور واستدل اصحابنا بوجهين احدهما ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة

والثاني ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فما لا يحتاج الى القرينة هو الاول الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا وعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا

وكلا منافيها لا قرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فانه لايحتاج الى القرينة لكونه اصلا والثاني انه يصح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة اوبعد يوم فلوكان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير والثاني بيان تغيير على ما مر مثله اجيب بانه لو كان الاول تقريرا لبقي الامر على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة كذلك والاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه على ما صرح به في القاآني ورده الشارح بما حاصله انه ان اريد باطلاق افعل وتقييد افعل الساعة الاطلاق والتقييد لفظا فلا يفيد المجيب لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعل كما يفيد الفور حال كونه مطلقا لفظا كذلك يفيده حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان اريد الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجماع فابقى الوجه الاول سالما واشار بتفسير التراخي فيه بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال الى دفع ما يتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق لو كان للتراخي لكان قولنا افعل الساعة تناقضا وقولنا افعل بعد الساعة او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع انا لانقيده بزمان مخصوص تتوقف صحة الامتثال عليه كما قيده القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتي بالمأمور به في اي زمان شاء بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ذم بالتأخير والتقديم حتى لو اتاه فورا يخرج من العهدة واستدل القاضي الباقلاني ومن تبعه بانه قد يثبت في الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة اعني انه لو اتى باحدهما اجزأه ولو تركهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما لا بعينه قبل آخر الوقت وهذا لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا بعينه والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا مسبوق بكون وجوب العزم ثابتا شرعا في الكفارة من حيث هو احدها وليس ذلك بثابت والثاني ان الفاعل للصلاة في اول الوقت ممتثل لكونها صلاة واجبة عليه بخصوصها لا لكونها احد الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب متحقق بورود الامر والخروج من العهدة بالتأخير مشكوك فيه فوجب ترك المشكوك فيه فتعين المبادرة واجيب عنه بانه ان اراد ان الطلب على الفور

محقق فهو مصادرة وان اراد ان الطلب على التراخي محقق فيفيد خلاف المقصود فتعين الثالث والمطلق يحتمل الابتدار والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير ايضا وحينئذ يكون مشكوكا (قوله والخلاف الواقع بينهما آه) جواب عما نشأ من قوله والصحيح انه لايوجب الفور بلاخلاف بينهما تقريره انه كيف نفى الخلاف بينهما في عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ماسيصرح به في السادس من اقسام المقيد وبعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحج ليس بناء على مسئلة الفور والتراخي كما زعمه الكرخي وجماعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبنى على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد اعتبر الحج بقضاء رمضان في انه واجب موسع متراخ موقت بالعمر فكذا الحج متراخ موقت بالعمر غير انه لايؤدى الا في وقت خاص من السنة اعني اشهر الحج كما في ان الصوم لايؤدي الا في وقت خاص من السنة اعني الشهر دون الليالي فكما لايتعين وقت قضاء الصوم الابتعيين العبد فعلا فكذا الحج لايتعين الابتعيين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأتى بعده قضاء كسائر العبادات الموقتة اذا فاتت عن اوقاتها وليس كذلك وابو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجبا مضيقا اى فورا دون القضاء واستدل بان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلايباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحج لامزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لايدرى انه هل يبقى الى السنة الثانية اولا والموهوم لايعارض المحقق المعلوم فاذا انتفى المزاحمة بقيت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلايسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لايكون تفويتا له لتمكنه في اليوم الثاني فان قيل بمجيئ الليل يزول تمكنه ثم لايدرى ايدرك اليوم الثاني ام لا اجيب بان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبنى الحكم على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فخير بينها ولم يتعين اولها بخلاف الموت في سنة واحدة فانه كثير ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلها فيتعين اولها (قوله امالهذا الوفاق) اذ بعد هذا الوفاق لامساغ

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه في هذا الفصل وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه

الخلاف المذكور في الحج الا كونه ابتدائيا لعدم صحة ابتنائه على هذا الوفاق (قوله في هذا الفصل) اى فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج بل مراده بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست بنائية فان قيل فعلى هذا لا تعرض في كلامه الى ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر ولا على عكسه اصلا مع ان سوق كلامه وكذا التغليط الآتي لا يستقيم الا على جعل كلامه هذا لبيان ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله في الحج متعلقا بالخلاف المعروف واما اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا للفصل المذكور وقوله في الحج مفعولا ثانيا لجعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتناء مسئلة الحج على مسئلة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتغليطه تأمل (قوله بل هو موقت) اى بمعنى ان الاتيان بعده غير مشروع لا بمعنى انه قضاء على ما تقدم مثله (قوله وقد مر معناه) وهو ما تقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء او غير مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة يفضل والمراد بالمؤدى هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اى في كل من الاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء) اختلف في تفسير الاداء ففي التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما فسر المؤدى بقوله المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت فضمير اخراجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت فصار مآل التفسيرين الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رحمه الله بالفعل هو المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر لانه هو المؤدى لا الاداء اى لان يكون فعل الفاعل اداء اى تسليما لعين ما ثبت بالامر وهو الصلاة في الوقت او اخراجا من العدم الى الوجود على ما ثبت بالامر وانما كان شرطا للاداء لان الاداء لا يتحقق بدونه ويختلف باختلافه ولم يكن داخلا في مفهوم الاداء حتى يكون ركناله ولا يكون مؤثرا فيه حتى يكون علة له ولانه محل والمحل شرط للحال (قوله تستلزم

(او لعدم الاطلاق) بل بالتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور او على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال (وهو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) المراد به ما يفضل من المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض (وشرط للاداء) اى لان يكون الفعل اداء لا قضاء

شرطيته آه) لان الظروف محال والحال شرط على ماعرف في محله (قوله أي اريد بالمؤدي نفس الفعل) اى الحاصل بالمصدر (قوله فاللزوم مسلم) فيه ان المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت وبالاداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ماعرفت فكانا غيرين كالزكاة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدراهم واذا كانا غيرين لايلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطيته للاداء اذ لايلزم من كون الشئ ظرفا للشئ كونه شرطا لغيره بل لايلزم من كون الشئ ظرفا للشئ كونه شرطا لذلك الشئ فضلا عن غيره كالوعاء ظرف للمافية وليس شرطا له لوجوده بدون ذلك الظرف واليه اشار في الشق الاول تأمل على انا نقول ان الوقت مقارن للاداء لكونه محلا له فكيف يكون شرطا له والشرط لابد من تقدمه على المشروط وعلى تقدير تسليمه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لابد له من دليل اذ لايكتفى بمجرد ذكره وماذكروه من كونه محلا له والمحل شرط للحال لايصلح دليلا لماعرفت من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ماذكروه من انه موقوف عليه للاداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لايصلح دليلا لكونه عام السببية ثم الاوجه في الجواب عن اصل السؤال ان يقال ان مقصوده بيان ما به الاشتراك ومابه الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفا للمؤدى هو مابه الامتياز بينهما وكونه شرطا للاداء وسببا للوجوب هو مابه الاشتراك فلذا ذكره صريحا (قوله لاالوجوب الاداء آه) اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجودا ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اى الجزء الاول منه على ماسيظهر لك ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الخطاب بالمأمور به وسببه الظاهري هو لفظ الامر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب وسيأتي تمام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء مصرحا ولم يتعرض لبيان سببهما الحقيقي لعدم تعلق غرض الفن اليهما ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لاتكون الامع الفعل زمانا فعلم منه ان نفس الوجوب جبري لااختيار فيه بمعنى انه لاتقترن استطاعة العبد اصلا لابمعنى القدرة الممكنة اعني صحة الاسباب وسلامة الآلات ولابمعنى القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقي والظاهري مما ليس فيه

فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات كما سيأتي ان شاء الله تعالى

اختيار العبد اصلا وان وجوب الاداء اختيارى من حيث انه يعتمد على القدرة الممكنة وجبرى من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطاب ولا يؤمر به مالم يكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب ولهذا كان وجوب الاداء لم يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان ثبت له نفس الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختيارى من كل وجه قال فخر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل واختلفوا فى تفسيره قيل اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة التى هى سلامة الآلات مقارنة للفعل اى لوجوب ادائه لا لنفس الوجوب وقيل اى لما ذكرنا من ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اى لوجوده وكذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء ينفصل عن وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة والا لزم وجود الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايمان والطاعة فثبت ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وفسره بعضهم بقوله اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بايجابه لا بخطابه كانت الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع نفس الوجوب وهو جبرى لا اختيارى اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا او مع وجوب الاداء لكن المعتبر فيه الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا بمعنى القدرة الحقيقية فيكون مع الفعل فثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياريا من وجه ثابتا بالخطاب ووجود الفعل اختياريا من كل وجه ثابتا بخلقه تعالى وارادته فان قيل اذا لم يوجد الفعل من العبد بعدم ارادته تعالى وخلقه اياه فهل يكون ذلك عذر العبد فى الآخرة بان يقول انك ما اردت وجوده وما خلقت القدرة الحقيقية عليه حتى افعله قلنا لا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعدم توجه الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب اليه لا عذر له (قوله مع عدم دخوله فيه) فلا يكون ركنا وقوله ولا تأثيره احتراز عن العلة (قوله وقد ذكر له ادلة الخ)

(كوقت الصلاة) فانه ظرف لها الفضلة عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية

الاول قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس على ما بينه رحمه الله تعالى الثانى صحة اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل فى الاضافة الاختصاص فينصرف الى الاختصاص الكامل لاطلاقه كما ان الاختصاص فى قوله المال لزيد الى الكامل وهو بطريق الملك ففيما نحن فيه هو ما يكون بطريق السببية الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث تصح فى وقتها الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح بصحته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد يتبع الظرف ايضا كما فى صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه ولم يعلم ورد بمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى اقول كل من الجواب والرد مبنى على عدم الفرق بين المظروف والمسبب والفرق بينهما ظاهر فان المظروف هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا الفرق ان المتغير بتغير الوقت ليس نفس المؤدى اعنى الهيئة المخصوصة الحاصلة من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة متحدة فى جميع الاوقات ولا الاداء اعنى اخراج المؤدى من العدم الى الوجود فى وقته المضروب لاستواء اخراجه الى الوجود فى الوقت الكامل والناقص بل المتغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه يجب فى الوقت الكامل كاملا وفى الوقت الناقص ناقصا فظهر ان المتغير بتغير الوقت هو المسبب لا المظروف ولا المشروط ولا خفاء فى ان الاصل اضافة تغير المسبب الى سببه لا الى الظرف الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا علامة السببية ايضا لان تقديم المسبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم المسبب على السبب كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا تجوز قبل وقتها لا تجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه تارة بانه قد يصح تقديم المشروط على الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجود النصاب واما التقديم على السبب لا يجوز اصلا واخرى بانهما وان اشتركا فى عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما قائم وهو وجود القرينة المرجحة لاحد الجانبين اعنى كون الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون سببا لها لا شرطا اذ المشروط لا يتغير بتغير الشروط ولا يخفى عليك ان فى كل هذين الجوابين

نظرا اما فى الاول فلأن بطلان تقديم المشروط على الشرط ضرورى لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول فى الزكاة ليس شرط الوجوب بها ولا لادائها بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب وفى التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اشهر من بطلان تقديم المسبب على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة للسببية واما فى الثانى فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والشهود لان ما ذكره من المرجح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره فى الثالث ولا ترجيح بكثرة الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ما سيأتى فى باب الترجيح الخامس ان الوجوب يتجدد بتجدد وقته وهذا من امارة السببية ولا يخفى عليك ان كلا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع الا احتمال الا ان المجموع يفيد القطع اذرب مجموع يخالف حكمه حكم الآحاد كحبل مجموع (قوله ومعنى سببيته لها آه) شروع فى تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها ازالة لما يتوهم ان السبب هو المؤثر فى المسبب عندهم ولا تأثير للوقت فى الصلاة فكيف يكون سببا لها وبيانه ان السبب الحقيقى لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى القديم الا انه رتب الحكم اعنى نفس الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكرا للنعم المترادفة فى الوقت من الوجود وغيره فينبغى ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة فى الوقت لظهور الوقت لنا وكون الايجاب القديم غائبا عنا والنعم المترادفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقيم الوقت مقام النعم الحالة فيه فصار هو السبب تيسيرا لنا كترتيبه سائر الاحكام على السبب الظاهر تيسيرا لنا كالملك على الشراء وحل الوطئ على النكاح وحرمته على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق بخلق الله تعالى عقيب المماسة (قوله ان ظرفية الوقت آه) يعنى لو جعل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المحذورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاول

ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال فيه (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم

لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فانتفى الثانى فثبت ان السبب جزء منه فان قيل لا نسلم لزوم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب مطلق الوقت لاكله ولا بعضه والمطلق اعم منهما قلنا لا يمكن ذلك لان فى الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد ثبت بطلانه فلابد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض لا المطلق الشامل له وللكل (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) اى لكن المحاط يستلزم الوجوب واذا استلزمه تلزم المنافاة المذكورة لان الظرفية كما تستلزم تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه سببا له يستلزم تأخيره عن الوقت فتلزم المنافاة (قوله سواء وليه الشروع ام لا) اى مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنته (قوله والا لما صح الاداء آه) اى لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قبل ذلك الجزء لامتناع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان المسبب هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف فى تقدم نفس الوجوب على الاداء ووجوب الاداء فيلزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول آه) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعين الجزء الاول والآخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون كسرا معينا من الكسور كالثلث والربع والخمس والنصف والثانى ان المقصود ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سببا بلا تعيين لان كونه سببا بلا تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لا كله وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بلا تعيين لا كله ثم ابطل كون الجزء الاول والآخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الذى يتصل به الاداء ويليه الشروع على ما وقع فى التلويح فكان اتصال الاداء هو المعين والجواب عن الاول ان عدم جواز كون تلك الكسور سببا ظاهر لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطاله وعن الثانى لان ههنا ثلاثة مقامات الاول بيان ان السبب هو الجزء اى جزء كان لا الكل

وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع ام لا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود

وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني بيان ان ذلك الجزء هو الجزء الاول لوجود المرجح وهو الوجود اولا ولعدم المزاحم اذا المعدوم لا يزاحم الموجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تقرر السببية في الجزء الاخير وقد ذكر ذلك بقوله ثم ان وليه الشروع فعلى هذا يكون معنى قول الشارح وان لم يتعين للسببية وان لم تتقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية لتقدمه وعدم مزاحمه الا انه لا تتقرر فيه السببية لعدم اتصال الاداء به وكذا يكون معنى قوله السابق على التعين بمعنى تقرر فيه السببية اي لا يجوز ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية متقررة فيه مع قطع النظر عن اتصال الشروع فيه واعلم انه رحمه الله صرح ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء الاول ولم يبين ههنا الشرط بانه مطلق الوقت او كله او الجزء منه وقد اختلفت فيه عباراتهم ففي التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه سيصرح المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية اي في الانتقال الى الكل وقال في شرح المغني للسراج الهندي ان السبب هو الجزء السابق والظرف هو جميع الوقت والشرط هو الجزء المقارن للاداء وهو المناسب لقولهم ان المحال شروط للاحوال وقال في التلويح ان الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل به الاداء مخالفا لما ذكره المصنف من ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وفائدة الاتصال في تقرر السببية في الجزء لا في نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رحمه الله لان المطلق يشمل الجزء كما يشمل الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بظرف بل الظرف هو كل الوقت وان اتصال الاداء بالجزء لا مدخل له في اصل السببية ثم اعلم ان في قوله واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر الى قوله الى جزء يسع ما بعده التحريمة اشارة الى ما ذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين من ان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمي ذلك الوقت ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الانتقال من جزء الى آخر فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى ان تضيق الوقت بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فحينئذ يحرم التأخير وهذا بناء على ان وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لا يتعجل وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب

عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم اختلف المنكرون فقال بعضهم الوجوب يتعلق
باول الوقت فان اخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق بآخره فان قدمه فهو نفل
يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين منهم
فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل
القائلون بانه يتعلق باول الوقت بان الواجب الموقت لا ننظر لوجوبه بعد استكمال
شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها
واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع
على ما تقدم آنفا واستدل القائلون بانه يتعلق بآخر الوقت وهم العراقيون
من اصحابنا بانه لما جاز التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان
الوجوب متعلقا بآخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه
متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الا ان باداثه يحصل
المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن توضأ
قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما
ان يكون موقوفا كالزكاة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى
الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما
وان كان الساعي تصدق بها كان متطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون
كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى أقم
الصلاة لدلوك الشمس وقول جبرائيل عليه السلام في حديث الامامة ما بين
هذين الوقتين وقتك ولامتك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولا وآخرا اي
لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لاداء الواجب وليس
المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع
فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف
مخيرا في ايقاعه في اي جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت
شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا وهو ظاهر وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب
انما يتأدى بنية الظهر لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعمه بعضهم
لتأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون لتأدى بمطلق النية واستوت
فيه نية النفل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت ممنوع لان ذلك
ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع واشار رحمه الله بابطال تعيين الجزء الاول
والجزء الاخر الى رد هذين المذهبين (قوله ولصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته

و لصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح

(قوله ولو لم يكن سببا) اى الجزء الاول لما صح اى الاداء اذ لابد من تقدم السبب ولاشئ ههنا غير الجزء الاول (قوله ولانتفائها) شروع فى بيان وقت القضاء حاصله ان الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكنا عدلنا فى الاداء الى البعض لضرورة المنافاة ولما انتفت تلك المنافاة فى القضاء بانتفاء الظرفية رجع الامر الى الاصل (قوله اى كل الوقت) اى كل الوقت السابق (قوله ثم ان وليه الشروع) شروع فى بيان ما تتقرر به السببية وهو اتصال الاداء به فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا حاجة الى اتصال الاداء به اجيب بان الوجوب مفض الى الاداء فيصير الاداء ايضا مسببا بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به (قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء) فان قيل حين وقع الشروع فى الجزء القائم انعدم الجزء الاول لان اجزاء الزمان معدات فكيف يتصور اتصال الاداء وتقرر السببية بالمعدوم قلنا نعم الان الشرع اعتبره موجودا فان قيل ان السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين فى الكلام قلنا قد جوز ذلك فى الكلام ايضا على ان الشرع اعتبره فى حكم الجواهر قال فى المغنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فاختلفوا فى تفسيره ففسره القاآنى مثل ما فسره الشارح بان يقع اول الشروع آه وقال الفاضل السمرقندى المراد به ان يقع اول الشروع فى الجزء الاول الذى لا يتجزى ورده القاآنى بان تقدم السبب على المسبب واجب ووقوع اول الشروع فى الجزء الذى فرض انه سبب ينافى التقدم بل يقتضى المقارنة الظرفية واعترض عليه بان السببية لا تقتضى التقدم الزمانى بل التقدم الذاتى كاف كتقدم حركة الاصبع على حركة المفتاح واجيب عنه بان معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا ورد بان هذا غير ثابت فان اسباب الشرع غير ملزم تأثيرها لكونها امارات فى الحقيقة فعلم منه ان القول باقتران الشروع باول الجزء ليس بخاص للشافعية بل قال به بعض الحنفية ايضا ثم المراد بالشافعية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بان الوجوب يتعلق باول الجزء كما مر من التوضيح على ما تقدم آنفا مع جوابه (قوله صحت عندهم) فان قيل اذا لم يقترن باول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لانهم انكروا التوسع وقالوا بالقضاء فى الجزء الثانى (قوله قلنا بعد تسليم الرواية آه) الظاهر انه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين احداهما قبل السؤال والاخرى بعده

(ولانتفائها فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى كل الوقت (لازم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه

على ترتيب اللف والنشر يعني لانسلم رواية المقارنة بالجزء الاول عن الشافعية وكفاية التقدم الذاتي ولم لايكفي ان لوامكن عدم تقدم جزء لايتجزى بالزمان لكنه غير ممكن ولوسلم ذلك اي تلك الرواية عنهم وكفاية التقدم الذاتي بناء على امكان عدم تقدم جزء لايتجزى فقوله وامكان ان لايتقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال في منهاج الشافعي انا لوفرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صحت عند الشافعية وقال بعض الفضلاء هذه الرواية ممنوعة ففيه اشارة الى ماذكرناه من التعين (قوله سبق النعمة) اي زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنقل اي السببية عن ذلك الجزء) لانه لولم تنقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب الصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كالوطهرت اوافاق اواسلم بعد خروج وقت الظهر مثلا فانه لايجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني ان يصلي اربعا وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لانقضاء السبب مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة المسافر ومن اقام فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فدلت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول الى الثاني الى الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لانسلم تحقق الضرورة في الانتقال عنه اليه لجواز ان يجعل جميع ماتقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضا كما في الجزء المتصل به الاداء قلنا لايجوز ذلك لان فيه تخطيا عن القليل وهو الجزء المتصل به الاداء الى الكثير وهو جميع ماتقدم من الاجزاء وذلك لايجوز بلا دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة الى نقله الى الجزء الادنى ثم لثبات السببية لجميع ماتقدم على الاداء من الاجزاء لابدله من دليل ولا دليل فتنقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والحاصل ان السببية لولم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء اولا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزمه التخطي من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال فان قيل قد تقرر في محله ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فبعد ماثبت الوجوب في ذمته بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فلا حاجة الى انتقال السببية الى الجزء المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب ببقائه وقد تقرر ايضا

وّمن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اي السببية (فيه) اي في الجزء الذي وليه الشروع (والا) اي وان لم يله الشروع (تنقل) اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية

من العقود المشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء الاول باقيا شرعا بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المعدوم على الموجود اجيب عن الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من الحيض والنفاس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب لان البقاء بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه وعن الثاني بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط (قوله كالملك) فانه عبارة عن القدرة على التصرف (قوله الى جزء يسع مابعده) قال في الكشف هذا لمبالغة جانب العلة لا ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك اقل من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد الوقت يوجد في اقل مايسع فيه التحريمة اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان حمل على وقت التضييق لا على الوقت الذي لا يسع فيه الا الفرض على ما يشعر به قوله حتى تعين الاداء لازما لان الاداء لا يتعين الا في ذلك الوقت اتفاقا صار هذا مذهب زفر لا علمائنا الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو مذهب زفر وعندنا لا تستقر فيه بل تنتقل الى مابعده ايضا ان لم يتصل الاداء به وان حمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختيار الشق الاول وحمل قوله استقرت السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لا في عدم جواز الانتقال ورد بانه بعيد عن سوق كلامه واجاب بعضهم عن الاصل الاشكال باختيار الشق الثاني وحمل قوله حتى تعين الاداء لازما على تقرر الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل المشروع به ولا تنتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشروع به تنتقل الى الكل لكونه قضاء ورد بانه ابعد من الاول وقيل الصواب في الجواب ان المراد به هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لازما اشارة الى حال المكلف في ذلك الجزء فان عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار العوارض وزوالها من الحيض والطهر والصبي والبلوغ والكفر والجنون وفي المغني فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والا تنتقل الى ان يتحقق

قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اي مابعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لما سيأتي ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر)

الوقت عند زفر وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتتعين السببية فيه واعترض عليه القاآني بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء لضرورة رعاية النظر فيه وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير اذ لا نظر فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت تدافع ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وعن الثاني بانه يجوز ان يكون مرادهم ان لا تنتقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لا ان لا تنتقل الى شيء اصلا اذا عرفت هذا فالمصنف رحمه الله اشار بقوله الى جزء يسع ما بعده التحريمة الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تتقرر فيه السببية هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريمة على ما ذكره القاآني في الجواب لا الجزء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا واقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده وتقررت فيه لزم وجود السبب بدون المسبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لا يمكن له الاداء بعده لان ما بعده وقت القضاء والفرض ان الاداء لم يتصل بهذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تتقرر في الجزء الذي قبله فعلم ان ما تتقرر فيه السببية بحيث لا تنتقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريمة (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع ما بعده التحريمة (قوله ليتأتى الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده لا يمكن له الشروع في الوقت لان ما بعد هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشرع في هذا الجزء والا لما انتقلت السببية اليه بل تتقرر في الجزء الذي قبله فلابد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع ما بعده التحريمة حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما لما ذكر آه) دفع لما وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون اتمام الفرض بعد خروج الوقت فيجوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لا جزء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدته كون ما شرع فيه اداء حقيقة وثانيهما ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك ان ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما يتمشى فيمن صار اهلا في الجزء الاخير كمن طهر او اسلم فيه واما من صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فان ايجاب القضاء

﴿عليه﴾

فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لايسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهوالاداء

عالية يتوجه في الجزء الذي يسع مابعده فرض الوقت ولايتأخر الى آخر الجزء (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اى انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير الاداء الى هذا الجزء اى الذي لايسع مابعده الا فرض الوقت اتفاقي بين زفر و بين علمائنا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بمالا يطاق وقال علماؤنا الثلاثة لاتنتهي عندهذا الجزء بل تنتقل الى جزء يسع مابعده التحريمة واعترض القاآنى على قول علمائنا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اماعدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت اوتوجهه مع انتفاء السبب لانه بعدانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقاعليه في الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فمايؤدي اليه يكون ايضا كذلك ثم اجاب عنه بانانختار الشق الاول وهوان الاداء مستحق عليه في الجزء السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببالبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء مستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب حقيقة ونوع لايكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لايأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب فيه ثبوت خلفه وهوالقضاء ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا تشترط حقيقة الاستطاعة كما في مسئلة النائم والمغمى عليه فان وجوب الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقة القدرة لكن وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور القدرة وامكانها بالانتباه والافاقة في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأثما بالتأخير عن الوقت لعدم تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول ففي مانحن فيه اذا انتقلت السببية فيه الى الجزء الذي يسع مابعده التحريمة فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هوخلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء فلايلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلواسلم الكافر اوطهرت

الحائض اوافاق المجنون فى الجزء الاخير يلزم القضاء لثبوت وجوب الاداء فى حقهم بمعنى النوع الثانى لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء فى آخر الوقت فهل هو كذلك فيمن كان اهلا فى اول الوقت ولم يؤد بل تأخر الاداء الى جزء يسع ما بعده الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء يقرر فيه السببية وهو جزء يسع ما بعده التحريمة فقط قلنا نعم لان وجوب الاداء فيه بمعنى النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لانقضاء الجزء الذى كان سببا لتوجه الخطاب قلنا ممنوع كيف ان السبب قد وجد عند توجه الخطاب وانتفاؤه فى حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاءه مستغن على السبب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبنى على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب فى الجزء الذى تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بان يقال لا نسلم وجود التكليف فى ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة الآلات ممنوعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث آلة الطيران وحدوث آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى وكذا لا يصح التكليف بالحج بناء على توهم حدوث الزاد والراحلة ولزوم القضاء النائم والمغمى عليه ولمن صار اهلا فى آخر الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على نفس الوجوب الثابت بالجزء الذى يسع ما بعده التحريمة وهذا جواب حسن لكن كلام المجيب لا يساعده لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن فى قوله واما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو المطلوب بالخطاب اعنى الاداء لا تحقق نفس الوجوب فى الذمة لانه انما يتحقق به تقرر السببية فى الجزء الاخير الذى يسع بعده التحريمة لا بالخطاب (قوله ولئن سلمنا آه) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكفى فيه امكان القدرة ونوع يكفى فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية فى الجزء الذى يسع ما بعده التحريمة وتوجه الخطاب فيه بالاداء فايجاب الاداء بهذا الخطاب ليس لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا المعنى يكفى فيه امكان القدرة وقد امكن بتوهم امتداد الوقت ولو سلم انه غير كاف بل لا بد من وجود القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسيأتى شرح باقى كلامه فى بحث تكليف ما لا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجود العبادات متقدمة هى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما الاول فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء

لان تضيق الوقت للقضاء ينا فى حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة الآلات والاسباب ولايخفى عليك ان توهم هذا التناقض مدفوع بصرف الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لايطاق لاالى الاول فقط يعنى ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لايطاق اذا كان التكليف لغرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لايطاق إذا كان التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لاسلامة له آه) فيه ان المقصود بالتكليف قد يكون نفس ماكلف به وقد يكون خلفه على ما مر واذا كان عين ماكلف به شرط سلامة الآلات فى حق عين ماكلف به واذا كان خلفه شرط سلامة الآلات فى حق الخلف لافى حق الاصل على ما صرح به فى الكشف ففيما نحن فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعنى القضاء لاالاصل اعنى الاداء شرط سلامة وقت القضاء لاسلامة وقت الاداء ولاخفاء فى سلامة وقت القضاء (قوله ان يختار ماذكر فى الطريقة) بان يقال لانسلم انه تكليف بالمحال لان المطلوب بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل خلفه فلايكون محالا لكفاية امكان القدرة على الاداء فى هذا التكليف ولوسلم ان المطلوب به نفس الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضيق الوقت عن الاداء لان اتمامه بعد خروج الوقت اداء لاقضاء اقول الاولى فى تقرير الجواب عنه ان يقال لانسلم انه تكليف بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال ان لووجد فى ذلك الجزء تكليف لكنه لم يوجد لعدم القدرة فيه على الاداء ووجوب القضاء على من صار اهلا للاداء فى ذلك الجزء انما هو لتحقق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لالوجوب الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يبتنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء ولوسلم وجود التكليف فيه لكن لانسلم انه محال وانما يكون محالا ان لو كان المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولوسلم انه نفس الاداء لكن لانسلم انه محال لكون الاتمام بعد خروج الوقت اداء لاقضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما لتحقق نفس الوجوب او لتحقق وجوب الاداء بالمعنى الثانى على ماتقدم ولوكان مقيما فى ذلك الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء ولوكان مسافرا فى ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة (قوله خلافا لزفر) قال اذا صار اهلا للتكليف فى آخر الوقت بان اسلم الكافر اوبلغ الصبي اوطهرت الحائض اوافاق المجنون فيه بحيث لايتمكن من اداء الفرض فيه لايجب عليه القضاء لعدم كونه قادرا على الاداء حقيقة لفوات الوقت الذى

واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لامعنى لسلامة الآلة الاصحة التوصل بها الى المطلوب ولايخفى ان هذا الوقت لاسلامة له بهذا المعنى فالطريقة فى التسليم ان يختار ماذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ماكلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم اوبلغ اوطهرت فيه يجب عليهم القضاء (او) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية (فيه ايضا) كعروض مقابلات ماذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزال شبابه حتى او ارتد والعياذ بالله تعالى اوحاضت لايجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر

واماوجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغايرعنده نفس الوجوب وقدوجدت فى اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضافتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعدتقرره لايزول الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب ارادان يبين ماتقرر عليه السببية فقال (ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هوالجزء الاول اوالجزء الذى لايسع مابعده الا التحريمة اوما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف تقررها (فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ماتقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا

من ضرورات القدرة على الاداء فلم يكن مكلفا به والقضاء ينبنى عليه والقول باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لايصلح شرطا لصحة التكليف لعدم حصول المقصود به الاترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قلنا لانسلم عدم وجود القدرة على الاداء فى ذلك الوقت ولوسلم فلا نسلم عدم كفاية امكان القدرة ولوسلم فلا نسلم ان القضاء مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ماعرفت آنفا فيجب القضاء على من صار اهلا فى الجزء الاخير بزوال المانع حتى لوانقطع دمها على العشرة وقد بقى من الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على مادون العشرة وقد بقى من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة والا فلا لان مادون الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع الاداء بمعنى المطلوب نفسه فالملازمة ممنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب خلفه لانفسه فالملازمة مسلمة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف فى تحققه وقد امكن على مامر بيانه (قوله ومنع تقرر الواجب فى الذمة) فان قيل اذا لم يتقرر الواجب فى الذمة فالمؤدى فى اول الوقت الى قبيل جزء تقرر فيه الواجب لايكون اتيانا بالواجب قلنا بعد الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت (قوله اراد ان يبين ماتقرر عليه السببية) فيه انه لوقال مابه يتقرر عليه السببية لكان اولى تأمل (قوله ويعتبر فى كمال الواجب) شروع فى بيان مابه يكون الواجب كاملا ومابه يكون ناقصا يعنى ان حال المكلف فى حدوث العوارض المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذى تقررت السببية فيه على ماتقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد فى كمال الواجب ونقصانه فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لايكون موصوفا بالكراهة ولامنسوبا الى الشيطان كان ماوجب فيه كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان ماوجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس فى خلال العصر لايفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا ولوطلعت

(ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا وماوجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (العصر فى) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعباد الشمس فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لايحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لايقضى غيره ايضا فيه

فى خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعى لاتفسد قياسا على الغروب واستدلالا بحديث ابى هريرة على ماسيأتى ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا) فان قيل ان المصلى اذا شرع فى الوقت الكامل وترك واجبا من واجبات الصلاة صحت صلاته مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك النقصان ليس براجع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة وقد اتى به غايته انه لم يعمل بماثبت باخبار الآحاد التى لايزاد بها على الكتاب فلم يدخل فى الاركان نقص بخلاف الصلاة فى هذه الاوقات فان النقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلاة فى الوقت الكامل بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لايخفى عليك ان وقت الغروب ههنا اعم من وقت الاحمرار لانه وقت كراهة ايضا على ماسيصرح به (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله) اى كل الوقت الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبى والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق فى الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب فى حقهم لايمكن جعله كل الوقت حين خرج اذلم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب فى حقهم الاياه ومع هذا لوقضوا فى وقت مكروه لايجوز هكذا ذكره نقضا على قولهم ان ماوجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت فى ذمتهم كامل لاناقص اذلا نقص فى الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غيران تحمل ذلك النقص لوادى فيه العصر ضرورى لانه مأمور بالاداء فيه فاذالم يؤد لم يوجد النقص الضرورى وهو فى نفسه كامل فثبت فى ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل هذا قلت والذى ظهر منه ان السبب فى حق المذكورين لاينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يتقرر فى الجزء الاخير وبه صرح فى الكشف والتقرير فما ذكره الشارح من الدليل لايثبت المدعى فالاولى ان يقول لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت السببية الى الكل اولم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعباد الشمس فاذا خرج بلا عبادة فيه لايعتريه ذلك النقصان فيكون كاملا من كل وجه فما يجب به سواء كان كل الوقت اوالجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا وفى التقرير ان الكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والمجنون اذا افاق فى الجزء الاخير من العصر

يجوز قضاؤهم في الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور على قولهم ان ما وجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعد ما تقررت في الجزء لزم التخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء يجب بما يجب به الاداء والاداء وجب بآخر الوقت فلو انتقلت الى الكل لزم النقض الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك ينافي الانتقال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابا لا محالة مع انه بتأخيره الى القضاء آثم ولا يرفع اثم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في آخره وفاتته الصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان التخطي ممنوع اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع على ما تقدم فاذا زال المانع يعمل الدليل عمله ولا يخفى عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة والمخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء شرع فيه اولا ولا نسلم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لضرورة وقوع الاداء فيه واذا لم يشرع فيه فاته المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب العمل بالاصل وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون آثما فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان آثما فكان اقل ثوابا وعن الخامس بان النقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع آه) وجه الاندفاع منع نقصان بعض الوقت وهو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله ما يقال ان السبب آه) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكر الشارح وهو المنقول عن شمس الائمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب ايضا كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه ورد هذا بانه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس

فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد

كذلك والثالث ما نقله بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر على الاقل ورد هذا ايضا بانه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لامكان اختياره وقتا كاملا اما اذا لم يقع بقصده فقد يعذر (قوله ويفسد الفجر بالطلوع) وعن ابي يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضها في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفريعين يعني لا فرق بين قضاء العصر واداء الفجر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول وجب كل الوقت والثاني بجزء اخير من الوقت واذا كان السبب كاملا في كل منهما لا يؤدى في الوقت الناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يتمشى في حق كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون افاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقهم هو ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرناه آنفا (قوله خرج الوقت الكامل ودخل الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق الكراهية ويفسد الفرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيبوبة آخر الشمس وبالغيبوبة تنتفي الكراهة ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي بدئ به في وقت الاحمرار (قوله ان قبيل الطلوع) اي قبيل ظهور حاجب الشمس لان الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله بعروض مثله) اعني الغروب يعني ان غيبوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل غيبوبة آخر جزء منها في الكراهة فاذا لم يفسد بعروض مثله في الكراهة فعدم فساده بعروض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اولى (قوله قبل النهي) وقد اجيب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر لا لبيان ان ما بعد الطلوع وقت جواز اتمام ما شرع قبله ورد بما روى عن ابي هريرة ايضا مرفوعا ان النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا النقض آه) حاصل الرد ان الفساد الطارئ بالغروب عفو لكونه مبنيا على الفساد الطارئ بالاحمرار والفساد الطارئ بالاحمرار عفو لكونه لازما ضروريا بالعزيمة (قوله عزيمة) توضيحه ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع اوقاته الا انه تعالى من علينا بجعله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج انفسنا رخصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولا يمكنه الا قليل

(ويفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثالث على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثنائه الا كله خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا (لا عصر بدئ به في) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر بدئ به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اي العصر (وحديث ابي هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح

ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلوه العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ماالتزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ماهو وقت الصلاة فى الجملة بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة (قبل النهى) عن الصلاة فى الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الاثار (ونقض) مافهم من قولنا وبنبههما التأدية ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا (بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتى بها لايتخلص عن فساد الاحرار

على هذه العزيمة الابطريق ان يقع بعض الاداء فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا النقصان وقته ولما لم يمكنه الاحتراز عن هذا النقصان سقط اعتباره لانه حصل حكما لاقصدا فكذا سقط اعتبار النقصان المبنى عليه لابتنائه عليه ونظيره ماقال محمد فى النوادر ان من شرع فى الخامسة بعد ماقعد قدر التشهد فى صلاة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه الاان هذا لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لاقصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهية لان الضمنيات غير معتبرة فى الشرع كذا ذكره ابواليسر وصاحب الكشف والذى ظهر منه ان المؤدى فى هذه الصورة لانقصان فيه اصلا لا بوقت الاحرار ولا بالغروب لانه ضمنى لاقصدى والضمنيات غير معتبرة فى الشرع ونقل عن الشارح فى الهامش حاصل هذا الرد لايدفع النقض ولايتوجه على ماظهر مما ذكره ابواليسر (قوله وقيل فى رد النقض) حاصله لانسلم ان ماوجب كاملا ادى ناقصا بل ماوجب كاملا ادى كاملا وما وجب ناقصا ادى ناقصا لان اجزاء الصلاة منقسمة على اجزاء الوقت الذى اديت فيه كل جزء منه سبب لكل جزء من الصلاة الذى قرن به فالجزء المقارن للجزء الكامل ادى كاملا والجزء المقارن للناقص ادى ناقصا وهذا الجواب منقول عن القاضى الامام علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر تنتقل السببية جزأ بجزأ الى آخر الوقت وظن كثير من الفقهاء انما نعنى بالجزء القائم الجزء الذى هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع فى العصر فى الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لايجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه الى ان يخرج الوقت فتتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها فى آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع النقض المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا للاداء ومحلا له وقد تقدم ان السبب لابد وان يكون مقدما على المسبب لامقارنا له اذ التقدم الذاتى لايكفى عندنا على المختار وهذا لايرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص فى قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على المسبب تأمل (قوله لكنه لايدفع الاشكال) لايخفى عليك ان الاولى ان يقول انه وان دفع النقض بالعصر لكنه ينشأ منه الاشكال بالفجر الفاسد بالطلوع ويسقط قوله لايدفع تأمل (قوله

وكراهيته وهو معنى اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارئ على الكمال) كما فى الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويثنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه بل (كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى كل جزء من الصلاة يلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلايؤدى ناقصا بخلافه العصر كما سبق (واورد) على مايفهم ايضا من قولنا وبنيهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل فى) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذاتها الوقت)

ويمكن دفعه) لايخفى عليك ان هذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزء المقدم على المسبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزء الذى يكون محلا للاداء لاالمقدم على المسبب على ماعرفت آنفا (قوله كمن اسلم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبى (قوله وقد وجب فيه) اى فى الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية فى حقهم تقررت فى الجزء الاخير ولم تنتقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء فى الاجزاء السابقة على ماذكرناه (قوله وقد عرى عنه) اى لخلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكر الى ههنا احكام السببية شرع فى بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنتقل الى الكل على مامر دون الشرطية ولايخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكره السراج الهندى فى شرح المغنى من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اختار مافى التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول من الوقت ورد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان التأثير لايعتبر فيه فكيف يتحدان ويؤيد مافى شرح المغنى ماذكروه من ان المحال شروط للاحوال ثم قوله ولايجوز ان يكون الى قوله كما فى السبب بيان للبحث المذكور فى الجزء والكل (قوله اى اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر لوجوب الاداء واما سببه الحقيقى هو تعلق الطلب بالفعل (قوله قد اضطرب فى تحقيقه آه) اعلم انهم اختلفوا فى ان وجوب الاداء هل ينفصل عن نفس الوجوب اولاينفصل فقال الشافعى لاينفصل فى العبادات البدنية لان الواجب فى البدنيات ليس الاالفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الاالفعل ولمالم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فيتحدان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لاتبقى زمانين ولايتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا ينفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب

يعني انا لا نسلم لولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عري عنه هذا الوقت فلانقصان فيه ولا في سببه فلا يقضي ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية اتى فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقدما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لاينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لترديده في ذلك (فسببه الخطاب) اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم

ادمم لما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الواجب عليه فتغايرا فينفصل احدهما عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب فيصابدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالفصل والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود المؤدى واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هنالك اصل الوجوب ثابت لوجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه فان قيل يجوز ان يكون ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة لخطاب جديد لاقضاء اجيب بانه لوكان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية وغيرها فيكون قضاء لاابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لومضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لا يجب القضاء بان كان كافرا اوصبيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ ولما وجب فيما نحن فيه ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل على انه قضاء لاابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لوصام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة حتى لومات قبل الاقامة والصحة لاشيء عليه وفائدة هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لايلزمها قضاء تلك الصلاة عندنا لعدم وجوب الاداء عليها وعند الشافعي اذا ادركت من اول الوقت مقدار ماتصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا لتحقق وجوب الاداء وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه اختلفوا في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت هذا طريقة اكثر اصحابنا واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعي واعترضوا على طريقة الاكثرين حتى ان الشيخ ابا المعين من اصحابنا بالغ في الرد عليهم وادعى ان استحالة تلك الطريقة غنية عن البيان فان اداء الصوم هي عين الصوم لاغيره فان الصوم فعل العبد ولافعل له الا الاداء وهذا بين لاحاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا واذا حصل هذا الامساك حصل الاداء ولانه لوكانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذا مكابرة ثم قال ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان غيرها تقارنها فالسبب

تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون الحركة والسكون من العبد اداء لهما وتحصيلا ثم قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب آه كلام فاسد لان المعقود هناك ليس فعل الخياط بالمعنى المصدري بل هو ما يحصل بفعله في الثوب من التركب على صورة مخصوصة واما فعله فهو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه فيكون غيره بخلاف ما نحن فيه فان اداء الصوم ليس بغير الصوم بل هو عينه وقولهم في حق النائم والمغمى عليه ان اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما بيناه من ان الاداء هو نفس الصوم والصلاة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم والصلاة عليهما بل الوجوب عند زوال النوم والاغماء بالخطاب مبتدأ من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر والمغمى عليه مريض ومن قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والاغماء مثل النوم وقولهم روعيت فيهما شرائط القضاء قلنا لا فرق بين الاداء والقضاء عند الخصم في حق النية لا في حق الصوم ولا في الصلاة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة يسقط عن الانسان اداؤهما وقولهم لو مضى الوقت على الكافر والصبي ثم حدثت الاهلية بان زال الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف النائم والمغمى عليه فانه يجب عليهما القضاء بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا دلالة فيه على مدعاهم ولا نقول وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان ههنا اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ورحمة عليهم فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يدرك فرصة من الايام الاخر بان مات من مرضه او سفره لا شئ عليه هذا كله من ابي المعين واجاب عنه صاحب الكشف الكبير بانا سلمنا ان الصوم والصلاة هو الفعل واداؤهما هو الفعل ايضا لكن لا نسلم انهما واحد لان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب

الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج من العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده التفتازاني بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد تعبير اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلاة او مال يوجد في ذهن زيد وعمرو ومثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول والمغمى عليه بدل الصبي اذ لا نقول بالوجوب على الصبي حين صباه وايضا لا يصح مثالا للفاعل وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه للفعل معنى مصدري هو الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة واعترض عليه التفتازاني بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه لله ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع منه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع

وان

والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال واعلم ان جهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائى من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة تجب بآخر الوقت وفى الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اد الصلاة فى هذا الوقت اما فى اوله او فى وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلاة فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لاشئ عليه

وان اريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلأن قوله ليس بمعقول ليس على ما ينبغى لان لزوم الوقوع جبرى لا صنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع العبد اياه واما ثانيا فلأن قوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية لزوم الوقوع فى تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع او جبه بايجابه القديم معلقا بوجود وقته المخصوص ولا خفاء فى معقولية هذا المعنى واما ايجاده فى الخارج فموقوف على زوال المانع واما ثالثا فلأن قوله وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع قلنا نعم الا ان لزوم الوقوع جبرى ولزوم الايقاع اختيارى وموسع فلا يلزم منه الاتحاد واما رابعا فلأن قوله لم يكن بعيدا فهو بعيد لان ما ذكره من الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد اصلا فقول الشارح والاقرب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغى لان المراد به هو ما ذكره التفتازانى بقوله لم يكن بعيدا وقد عرفت بعده فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفى البعد ثبوت القرب (قوله او اداء المال) عطف على الايقاع وقوله فى زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء (قوله واعلم ان جهور مشايخنا) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافية مع ادلته ومذهب مشايخنا مبنى على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا ذكره عقيبه (قوله شرذمة) وهم المنكرون للتوسعة فى الوجوب كما ذكرنا (قوله موقوف) على ما يظهر من حاله فى آخر الوقت فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا (قوله او نفل يسقط به الفرض) كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت حتى لا يحتاج الى تجديد الوضوء (قوله فى آخر الوقت) اى الذى يسع الفرض

وفي حالة الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت (المتوجه عندنا) اى آخر وقت (يسع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه (او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما يحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكره في الطريقة كما ذكر (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعين في النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليتميز عما عداه

(قوله وفي حال الشروع) عطف على في آخر الوقت (قوله قيل لا يتوجه) هذا القول زفر وقد تقدم جوابه (قوله لان وجوب القضاء مبني الخ) فالخطاب يتوجه في الوقت المضيق ليجب القضاء عليه لا للاداء فان قيل لما كان لوجوب القضاء فيتوجه في وقت القضاء لا في الوقت المضيق الذي هو من وقت الاداء قلنا ان القضاء مبني على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا بتوجه الخطاب في وقت الاداء فتوجه في الوقت المضيق ليجب الاداء فيترتب عليه وجوب القضاء فان قيل ذلك الوقت لا يسع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء على نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى حقيقة القدرة بمعنى سلامة الآلات ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لا نفس الفعل ويكفي فيه توهم القدرة بتوهم امتداد الوقت فههنا يحقق وجوب الاداء بالمعنى الثاني بتوجه الخطاب في الوقت المضيق لامكان امتداد الوقت بوقف الشمس كما يحقق في حق النائم والمغمى عليه بتوهم الانتباه والافاقة وهذا بناء على ان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء وقد تقدم ان وجوب القضاء يكفي فيه نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء ثم الظاهر من كلامه ان ما يأتي به النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والافاقة بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال في التحرير وفيه المناسب للقواعد ان يكون اداء اما والا فلان الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما يأتي به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب فوقت الانتباه والافاقة هو وقت الاداء لهما لتوجه الخطاب فيه (قوله على ما ذكره في الطريقة) من انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله اى حكم هذا القسم) لما بين القسم الاول شرع في بيان حكمه ولما حكم منهما انه لا يمتنع صحة صلاة اخرى في الوقت لانه لما كان ظرفا للمؤدى فاضلا عن ما شرع في الوقت وهو يؤدي بان كان معلومة بمنافع بدنه التي هي حق المكلف به وبعد الوجوب بقيت تلك المنافع حقا له ايضا لم يتعذر عليه صرف منافعه في ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا اليوم باجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتعذر بخياطته خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم لان منافعه بقيت حقا له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب

ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد

بالاجارة ومنها اشتراط النية ليصير ماله من المنافع الصالحة لاداء الفرض وغيره مصروفا الى ماعليه وهو الفرض ولتمتاز العبادة عن العادة ومنها اشتراط تعيين النية بان يقول نويت فرض الظهر اويقصد بقلبه ذلك واما ذكر فرض الوقت فاختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار باطلاقه وانما اشترط التعيين لان الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه صالحة لصرفها الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان المشروع في الوقت متعددا فلا يصاب الى المطلوب باطلاق النية كالمجتمع في المكان لا يصاب الى المطلوب بالاطلاق مالم يسم باسمه الخاص فان قيل ماذكرتم وان دل على ثبوت المدعى لكن عندنا ما ينفيه وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لاختصاص الوقت به وغيره انما هو من محتملات الوقت والمحتاج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل لا المتعين لان النية لتعيين المحتملات كالمجاز من الحقيقة قلنا نعم الا ان ماذكرنا اخص لانه يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ايضا ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية ومنها انه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره رحمه الله ومنها عدم التعيين كما سيأتي (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) فيه اشارة الى ان الوقت لو ضاق بحيث لا يسع الا التحريمة يسقط التعيين ولم اره صريحا والذي يقتضيه النظر ان لا يسقط لان الشيء بعد ما ثبت حكما اصليا بعلة لا يسقط بعروض العوارض والتقصير فههنا لما ثبت التعيين بعلة السعة لا يسقط بالعوارض والتقصير سواء تضيق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه او التحريمة لان علة السعة لم تزل بذلك التضييق على ما سيظهر لك ولو سلم فبقاء الحكم لا يحتاج الى العلة كالتبختر في الطواف فانه بقي الى الان مع زوال علته وقوله حكما اصليا حال من الموصول (قوله لا يسقط بالعوارض آه) قال فخر الاسلام ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلفوا في تفسيره فقال في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه تجب الدية لان الاصل وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار ان تعدد المشروع ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز ويجوز

ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اي لايسقط هذا الشرط بان نام اواغمى عليه اونسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لايسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لايصلح سببا لسقوط الحق وقال في التقرير ان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين وكل ماافاده التوسعة لايسقط بالعوارض ولابتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غيرماوجب فيه واما الكبرى فلأن سبب التوسعة ماشرع الواجب الابصفة التعيين وماشرع بصفة لايبقى بدونها فان قيل تقرر ان الحكم ينتفي بانتفاء علته والتوسعة قدزالت فيزول ماافادته ايضا من التعيين فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لوقضى فرضا عندضيق الوقت اوصلى نفلا جاز وذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين انماشرط باعتبار اتساع الوقت فاذاضاق ولم يسع فيه غيرالواجب ينبغي ان يسقط التعيين وفيه نظر لان بالتضييق ان تعين الواجب كتعين رمضا فالسقوط واجب بالضرورة وان لم يتعين كتعينه وهو الحق كما ذكرناه فالسؤال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا تصريح في انه بيان لحكم آخر لاجواب عن سؤال مقدر آه وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه اختار ماذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم آه فيرد عليه النظر المذكور قبل العلاوة ويجوز ان يراد بالعوارض النوم والاغماء وان يراد ضيق الوقت (قوله قيل عليه) القائل هو القاآني ومراده بالتكلف تعليل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض والحكم الثابت بعلة لايسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكلف ان لو سقطت العلة الموجبة لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلاحاجة الى التكلف المذكور في اثبات بقائه على انانقول ان الحكم لايحتاج في بقائه الى العلة فعلى تقدير عدم بقاء السعة لايحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد انه يقتضي كونه مقصرا في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطلان مسلم والاقتضاء ممنوع وان اراد انه يقتضي كونه مقصرا في العمل بالعزيمة بسبب تركها فالاقتضاء مسلم والبطلان ممنوع لان تارك العزيمة بسبب العمل بالرخصة يعد مقصرا في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت مايرد عليه وقوله مصادرة على المطلوب انما يستقيم على ماذكره من ان المقصود دفع مايتوهم

كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لايحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لاينافي التقصير كالصلاة منفردا اوفي وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت اووسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولايخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينفي صحة الغير فيه

واما بناء على ماذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلا يستقيم (قوله مصادرة) اى بخلاف ماذكروه حيث لامصادرة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التضييق وقدعرفت انها باقية (قوله اوالتقصير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لايسقط بضيق الوقت كالظهر لايسقط بضيق وقت العصر بالاجماع فلا يسقط بمطلق التضييق ايضا (قوله اى عدم تعين المؤدى) وقع فى اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظاهر انه من باب التفعل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعين الى الوقت لا الى المؤدى فى الوقت لكن الشارح لما فسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لابالوقت اضاف التعين الى المؤدى (قوله اى لابالقول) ولابالنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاولى (قوله عينت هذا الجزء) قال فى التلويح عينت هذا الجزء للسببية واعترض عليه الشريف العلامة فى الهامش بان تعيين كون الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسببية لما جعله الشارع سببا ورد بان سببية جزء الوقت المجعولة للشارع لايخص جزأ معينا فلاوجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعيين الجزء للسببية ليس فى وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس فى ولاية العبد ولهذا لو ادى قبله اوبعده يكون اداء لاقضاء قلنا ان الاداء فى الجزء المعين لاشك انه فى وسع العبد واما عدم كون التعيين فى وسعه فمن حكم الواجب الموسع واما السببية فليست فى الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا اومضيقا فلاوجه لجعله عدم جواز تعيين السببية من حكم الوجوب الموسع فالفرق ظاهر كذا قيل ولم يذكر الشارح شيأ من لفظ السببية والاداء الواقعين فى كلام السعد والسيد ولابد من ذكر احدهما والذى ظهر من قوله ولم يشتغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعيين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله فى وضع المشروعات) اعنى وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقييد المطلق نسخ) قال فخر الاسلام وهذا لان تعيين الشرط اوالسبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار ولاية اثبات التعين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وقال فى التقرير اما قوله لان تعيين الشرط اوالسبب ضرب تصرف فيه فلانه تقييد للمطلق وهو نسخ واما قوله وليس

ولايحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالمحال عادة اوالتقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (وحكمه) ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعين المؤدى (الابالاداء) اى لابالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر

و فى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه و بين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له و فى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من الموقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول

الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلانه ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات فنه علم خلل تعليله بقوله لان تقييد المطلق نسخ تأمل (قوله و فى ضمنه) عطف على قوله من ضرورة الامتثال اى فى ضمن الفعل والاداء بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قصدى فلا فساد فيه فانه لا ينزع الى الشركة ونظيره الكفارة فى الايمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار فى الكفارة بين ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يحرر رقبة ولو عين شيأ من ذلك قصدا بالقول لم يتعين بل انما يتعين فى ضمن فعل على المختار (قوله وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لا من التعريف وقد جعله صاحب الكشف منهما حيث قال عند قول فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار لانه قدر وعرف به اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية فاذا دخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدا لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وانما اختار الشارح المعنى الثانى كما فى التلويح ردا على التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول فى تعريفه هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول فى التعريف بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح فى حاشية التلويح اقول ان الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره يكون النهار معيارا له بلا تكلف ومراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت فى تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل فى حقيقة الصوم لا مطلق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف المذكور بالنسبة الى الوجود الخارجى للصوم والاصل فى التعاريف لبيان الحقائق (قوله كايام رمضان) فيه اشارة الى رد من زعم ان ذكر رمضان بدون الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع (قوله فان الاخبار آه) اى بقوله فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبرا قلنا تقديره مقول فى حقه فليصمه او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ وانما المنع من وقوعه خبرا بمعنى

مايقابل الانشاء (قوله مشعر بعلية الصلة) فيه ان المدعى سببية ايام الشهر وعلية الصلة المذكور للخبر انما تفيد سببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع منعقد على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت فيكون معنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليأت بالواجب واختلفوا في معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور تأمل (قوله عند صلاحها لها) احترازعن نحو الذي في الدار رجل عالم (قوله فيكون ادل على السببية) يرد عليه ما مر من انه يفيد سببية الشهود لا الشهر وهو المدعى فالجواب الجواب (قوله ونسبة الصوم اليها) يعني يقال صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون اختصاص السببية لان هذا الاختصاص سابق على سائر وجوه الاختصاص لافادته ثبوت المسبب بالسبب الآن وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقيم وجوب الفعل الذي هو وجود شرعي ومفض الى وجود حسي مقامه فقيل سبب للوجوب ويرد عليه وعلى قوله ولصحة الاداء فيها للمسافر ما مر فالجواب الجواب ايضا (قوله من الانظار آه) اما على الاول فلافادته سببية شهود الشهر لا نفس الشهر ولا الايام واما على الثاني فلافادته سببيته للمؤدى لا للوجوب المؤدى وهو المدعى واما على الثالث فلافادته الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها تقدم ذكره (قوله مطلقا) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا الايام خاصة بيانا له (قوله ظهر من دلالتها على سببية الايام) اى سواء كانت من موصولة او شرطية (قوله لا حقيقتها) والا لزم ان لا يجب الصوم على من لم يره وهو باطل (قوله ولو كان السبب اليوم آه) فان قيل هذا مقلوب عليكم بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على السبب فلابد ان يمضي الشهر بتمامه ثم ينوي الصوم ويشرع فيه قلنا انما يرد ذلك ان لو كان السبب تمام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما سيصرح به (قوله وان امكن دفعه) لان النص المذكور انما دل على وجوب الصوم عند شهود الشهر لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل في اول ليلة فلظاهر النص احتياطا لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها اولتعذر الاتصال باول

مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون ادل على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهران مما سيأتي واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل من اجزائه شيء يسع غيرا لواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه (لظاهر الآية) السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا (جاز النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان

(من جن فيهما) اي من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى في الليل (كآخر وقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لايسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم تجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سبب) فان قيل ان هذا ينافي المعيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب على المسبب زمانا ومنه ظهر قوة قول السرخسي اجيب بان لزوم تقدم السبب على المسبب زمانا انما هو عند امكانه كما في وقت الصلاة فانه ظرف لها فامكن فيه التقدم الزماني حتى لو لم يمكن فيها ايضا بان شرع فيها في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب على المسبب واما عدم امكانه كما في الصوم فلا يشترط فيه التقدم الزماني (قوله ما قال في الهداية) قال فيها اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان امسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا فيه لاقضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم هو الجزء الاول والاهلية معدومة عنده انتهى اعترض عليه بان انتفاء الاهلية في اول جزء من النهار لايمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر اجيب بانا لانسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره للمانع فاذا زال في وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبي والكافر حيث لم يثبت الوجوب في حقهما في ذلك الوقت وعن ابي يوسف انه اذا زال الكفر والصبي قبل نصف النهار فعليهما القضاء لادراك وقت النية كمن اصبح ناويا للفطر ثم نوى الصوم قبل الزوال اجزأه الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل اسلامه وكذا الصبي قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي ولو بعد الزوال يجب عليهما القضاء لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة قلنا ان السبب في الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما في الصوم فهو الجزء الاول متعينا ولم يوجد فيه الاهلية فافترقا (قوله نفي صحة الغير) يعني ان الوقت لما كان معيارا انتفى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل المعيار بالصوم ووجوب شغل المعيار ينفي غيره فالشرع ينفي غيره اما الصغرى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعي كالوجود الحسي والمكيال الواحد بعد ما شغل بشيء لايسع فيه غيره من المكيلات فكذا المعيار الشرعي اذا وجد فيه شيء مما شغله لا يسع فيه غيره ولقائل ان يقول

ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار للصوم فسلم ولكن لايلزم منه ان لايكون بعض الايام عن رمضان و بعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فممنوع والجواب انانختار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لايسع الغير فيه (قوله وحكمه ايضا آه) اعلم انهم بعد اتفاقهم فى الاصل السابق اختلفوا فى النية و فى تعيينها اما فى النية فقال زفر لما انتفى صحة الغير فيه لتعين الوقت له صح بلا نية وقال الشافعى لابد من تعيينها كاصلها وقال اصحابنا تعيينها ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باى وجه كان من النية ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق النية ومع الخطاء فى الوصف لامن مسافر ينوى واجبا آخر فانه لايقع عن رمضان بل عما نوى ولو نوى المسافر النفل ففيه روايتان عنه فى رواية يقع عن النفل وفى اخرى عن رمضان ولو نوى المريض فى رمضان واجبا آخر او نفلا ففيه ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال صاحباه المسافر والمريض كالمقيم فى جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ فى الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا فى هذا الوقت لم يجز اداء نفل اوواجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو عام فى حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما او نحملا الاداء فلو لم يكن شرعيته عامة لما صح الاداء منهما الا ان الشرع مكنهما من الترخص بالفطر مرحمة ودفعا للمشقة اللاحقة بهما بدليل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر ومن كان مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر وهذا الترخص لايجعل غير المشروع فيه من نفل اوواجب آخر مشروعا فيه بل لابد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد فبقى على عدم مشروعيته فيه فانعدم فعله فيه لعدم كونه مشروعا فيه كالصوم فى الليل واذا ترك الترخص ونوى الصوم يقع مانواه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية فان قيل ان بهذا الترخص انتفى وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء يستلزم انتفاء الجواز عندكم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر فى رمضان كماذهب اليه اهل الظاهر فكيف يكون النص المذكور عاما فى حق الكل قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الافطار الا ان قوله تعالى ومن كان مريضا اوعلى سفر خصهما بجواز الافطار فتعينا لانتفاء الوجوب لا لحرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

(بخلاف) الجزء (الاول من الظرف) كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال فى الهداية ان السبب فى الصلاة الجزء المتصل بالاداء و فى الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى) صحة (الغير) اى غير ما وجب فى ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى التعيين فى النية خلافا للشافعى وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفى والعدم اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى مطلق الصوم (ومع الخطاء فى الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى صوم القضاء اوالنذر اوالكفارة اوالنفل (الا فى مسافر ينوى واجبا آخر) استثناء من قوله والخطاء فى الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى فى حق المسافر مع الخطاء فى الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفه وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت فى حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لايجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء

الضمنى لعاد على موضوعه بالنقض على انا لا نسلم ان المرض والسفر معلق بالعدة حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر سلمنا ان الجواز الذى تضمنه وجوب الاداء بالخطاب ينتفى بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا الجواز كاف لنا ولابى حنيفة طريقان احدهما ان الاداء من المسافر والمريض غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر بنص الترخص المذكور فصار شهر رمضان فى حق تسليم ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء واجب آخر فى شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا والثانى القول بموجب العلة تقريره سلمنا ان شرعية الصوم عامة فى حق المريض والمسافر حتى صح اداؤهما فيه وانهما رخص لهما الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا فى جواز الترخص لهما بامر دينهما ايضا وهو قضاء ما فى ذمته الحاقا له بامر دنياه وهو الافطار لمصالح بدنه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه شارك امر دنياه فى مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به جائزا اما اشتراكهما فى ذلك فلان معنى الترخص ترك مشروع الوقت بالميل الى الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر فى ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤاخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو اهم آه وعلى الطريقين روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى النفل فى رمضان روايتان احداهما صحته فيه بناء على الاول لانه لما كان فى حقه مثل شعبان صار مخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثانى عدم صحته بناء على الثانى وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الاثقل فان فائدة النفل الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع عن رمضان لانه لما كان فى حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل وعلى الثانى يقع عن رمضان لان نية النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى وهو الصحيح لان الترخص لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخص بها فالتحق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقال

بعض مشايخنا ان نية صوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم انما تصور فى يوم الشك واما فى غيره فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بصوم معين (قوله بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابى حنيفة فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر اونفل اواطلق النية هل يقع عن رمضان اوعما نوى قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة عليه ومن يصوم ظهرت قدرته اما الصغرى فلأن العجز عن الصوم ليس بامر خفى حتى يقام غيره مقامه لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز فتنتفى الرخصة المتعلقة به فيلتحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر خفى فيجوز ان يقوم السبب الداعى اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فتتعدى الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب فى ذمته لحاجته الدينية وقيل يقع عما نواه كالمسافر واختاره شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين وابو الفضل الكرمانى حيث قال فى ايضاحه والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين وقال ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة ترفيها فلا يثبت فيما لا مشقة فيه فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فاقيم مقامها فتعلق الترخص بنفس السفر ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه اوحماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم بلا خلاف فهذا المريض اذا تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذى ذكره فخر الاسلام ومن تبعه الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع الى نوعين على ما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وفى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه ولئن لم يضر به

ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلأن يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (فى النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض فى الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر اونفل هل يقع عن رمضان اوعما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة

الصوم لكن لما دل امر المرض اى الضعف الذى يعجزبه عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد من لم يفرق بينهما هو المريض الذى اضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد من فرق هو المريض الذى لم يضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة العجز هذا كلام الكشف واليه اشار شمس الائمة السرخسى ايضا حيث قال وذكر الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهذا سهو ومأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق العام على الخاص ورده بعض المحققين بان حمل مراد من ذهب الى الفرق على المريض الذى لا يضره الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية ومعلوم ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص عندهم بل الصواب ان المتنازع فيه هو المريض الذى يضره الصوم ففيه روايتان عن ابى حنيفة احداهما عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخى وصححه شيخ الاسلام وصاحب الهداية وقاضيخان لكن الكرخى رواه مطلقا ومراده مقيد والثانية الفرق بينهما وهو رواية الامام السرخسى وفخر الاسلام فيكون النزاع حقيقيا كما هو الظاهر من كلام الشارح حيث قال فى الصحيح اذ لا معنى لتصحيح احد الطرفين فى صورة النزاع اللفظى (قوله قال زفر تعينه يغنى عن النية) يعنى ان وقت الصوم لما تعين له بتعيين الشارع ذهب زفر الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم ينو شيأ فهو صائم واستدل عليه بانه لما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فيه مستحقا لله تعالى على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة مأمور بها وكالاجير الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع او الاعانة او غيرهما او لم يقصد شيئا اصلا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل وعلى رد المغصوب والودائع فانه يقع عن المستحق باى وجه رده الى صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل ومتعلق بمحل بعينه والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كما فى الاشياء المذكورة وانا نظر بقسان احدهما

وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل لكن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة

ان الواجب في الذمة تحصيل المأمور به على ماهو عليه وهو الامساك على وجه يكون عبادة وذلك لايكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه عبادة ومعناه لايحصل الا بالنية ولم يوجد في المتنازع فيه فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الاخراج عن العهدة ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة حصل بصورته ومعناه والثاني ماذكره بقوله فيكون جبرا اذ الشارع عين الوقت لذلك ولكن لانسلم ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان مايكون مستحقا لايصلح قربة فان العبادة فعل يفعله العبد باختياره بلا جبر ليثاب عليه فحتى كانت منافع العبد مستحقة لله تعالى عليه لم تنصرف الى العبادة لانتفاء الاختيار لكنها عبادة فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد في صرفها الى العبادة وجعلها صوما من النية لان عدم النية ليس بشئ فلا يصلح ان يجعل مجازا عن النية فلا بد من التصريح بها لئلا يكون كون فعله صوما جبرا فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله تعالى عليه فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان اجيب بان معناه انه عين امساكه الذي يكون صوما بالنية لان يكون صوم رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لايجوز صرفها في ذلك الوقت الى غير صوم رمضان من الصيام وذلك لان عدم جواز الغير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق ولا من تعيين الوقت بل انما نشأ من ان الشارع لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك له لصوم رمضان فانعدم غيره لكونه غيره لا لاستحقاق منافعه كما انعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعيين اصلا بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شئ فيصح ان يكون مجازا عن الصدقة لاشتراكهما في المعنى المشروع فيه كيف شرع في ان كل واحد منهما تمليك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لانسلم ان هذه النية كافية في الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافلة ايضا قلنا لم الآن شمولها لايضرنا ههنا لانه اذا وهبها من الفقير برئت ذمته سقوطا لا اداء وابراء الذمة من حيث الاسقاط يكفي فيه مطلق النية على انا نقول ان براءة الذمة سقوطا لايحتاج الى النية وانما المحتاج اليها مايكون بطريق الاداء واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر نعم فلم تبق زكاة لان ما وجب على صفة لايبقى بدونها فالزكاة لاتبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة اداء

للواجب بل سقوطا للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجارة المذكورة لان كلامنا في العبادة لا في المعاملات وكذا الحال في رد المغصوب والودائع قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط وفي مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيأ لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في الصحيح المقيم واما المسافر والمريض فلا خلاف في انهما لا يكونان صائمين بلا نية والفرق لزفر ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية (قوله كهبة كل النصاب لفقير) فان قيل ان ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر ولا يخرج به عن العهدة ففي الهبة بدون النية اولى بان لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقيسا عليه له اجيب بانه يجوز ان يكون بطريق الالزام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لا مقام الالزام ويجوز ان يكون مراد زفر به الهبة من الفقير متفرقا او الفقير المديون (قوله يكون الفعل جبرا) اي يكون كون فعله صوما جبرا والا فنفس الفعل اعني امساكه اختياري وانما الجبر في كون هذا الفعل صوما ويدل على ما ذكرنا تفريع قوله فلا يكون قربة فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوما الى النية فما معنى تعيين الشارع امساكه في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشرع لم يعين الصوم مطلق امساكه بل امساكه الذي يكون قربة ولا يكون الامساك قربة الا بالنية (قوله وقال الشافعي دفع الجبر آه) قال لما كانت منافع العبد باقية على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما تنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جعله عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو الكون عبادة الى فرض ونفل وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل معتبر في وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبورا في وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول لا شك ان تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار لئلا يلزم الجبر في الوصف ولا يغني تعيين المحل عنه لانا ما اعتبرنا النية للتميز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعيين المحل بل اعتبرناها لتحصيل معنى العبادة في الوصف ولا يحصل ذلك الا بالنية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (و) قال (الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر

فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون مقيسا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول بموجب العلة سلمنا ان معنى العبادة في الوصف معتبر كاعتباره في الاصل وانه لابد لتحصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية فيه تعيين اولا وما ذكرتم لاتعرض فيه لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع في هذا الوقت لما اتحد تعين في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين المتعين باطل بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالمتعين في المكان فان من توحد في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم علمه كما اذا كان في الدار زيد وحده وينادي ياحيوان او يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال كما تعين هو فيما اذا نودي باسم علمه فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض يصاب اليه بمطلق النية لتعينه للايجاد والتحصيل فصار جوازه بالنية المطلقة بناء على انه تعيين لا على ان التعيين موضوع عنه كما زعمه الشافعي وههنا بحث من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله بقصده فكيف ينال باسم جنسه الثاني ان ما ذكرتم يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النفل او القضاء او واجب آخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فمع الاعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه اجيب عن الاول بان كونه معدوما مالم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت فانما يثبت في ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ايضا واعترض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل او واجب آخر فبطلانه يستلزم بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل الاصل والوصف ههنا وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

الآخر والثاني ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل انما يستقيم على اصل ابي حنيفة وابي يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لايستلزم بطلان اصل الصلاة بل تنقلب نفلا ولا يستقيم على اصل محمد من ان بطلان صفة الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة فكذا في الصوم دفعا للتحكم والجواب عن الاول ان اللازم ههنا احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرضية ههنا وعن الثاني بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجميع فالتحكم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف في الصلاة كالفصل المنوع فان وقتها ظرف لامعيار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من النوافل وغيرها وكل واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمهما فان النفل مثلا اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون البترآء ممنوعا منها واذا كان في الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة الاخيرة فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب الكيف من الجهر في القرآءة واستنان مقدار معين من القرآءة وكذا في غيره من قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان الوصف كالفصل المنوع فبانتفائه تنتفي الحصة التي تحته لامحالة فيبطل اصل الصلاة ببطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار لايمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فلم يكن الوصف كالفصل المنوع بل هو كالعرض ولايلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورد هذا الجواب بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لايكون علة للموصوف واجيب عنه بانه لما ثبت التفاوت بين الوصفين جعل الوصف في الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثاني واجاب ابو المعين عن اصل استدلال الشافعي بما حاصله انا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لفعل الزمه الله تعالى على عبده بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا اوجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بالفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل اوواجب آخر في رمضان لاتسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لااثر لظنه على خلاف ما في نفس الامر وفيه نظر لانه يستلزم تأدي كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض مع

انه شرط في الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعيين الصوم) اى وصف الصوم كما هو النزاع (قوله يا انسان) والصواب يا انسانا مثل يارجلا خذ بيدى لانه نكرة (قوله لم يصب بالاطلاق) وذلك بان امسك عن المفطرات بلا نية وقوله فاحتيج الى التميز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتميز بين العادة والعبادة يعنى ان الشارع عين امساكه الذى يصير عبادة بالنية لصوم رمضان فصار اثر تعيين الشارع في وصف الصوم اعنى كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار الاطلاق فيه تعيينا لا في اصل الامساك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم (قوله ثم الشافعي اوجبه) هذه مسئلة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مفتقر الى النية افتقار المشروط الى الشرط وكل مفتقر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك الجزء المقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وز فر وان لم يقل بالتعيين من العبد لكنه قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية بطل الكل لشيوع الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قيل لما صح الباقى بوجود النية صح الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودى فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولان ترجيح الفساد في العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه حيث يجوز بنية من النهار بالاتفاق لانه متجزى عنده فيكون صائما من حين نوى فان قيل لا نسلم ان ذلك الجزء بطل بتراخى النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم النية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم المتأخر لا يتصور الا بطريق الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالملك في المغصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك زوائده ويثبت نسب الولد من الغاصب لا في الامور الحسية لانتزاعه الى غلط الحس ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيختص بالامور الشرعية وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر عقلى وجدانى فاذا حصلت في وقت لا تحصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن ان يجعل العبد افعاله المباحة الماضية عبادة باعتبار تقديم النية الموجودة في الحال وذلك باطل ولجاز اعتبار تقديم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجب العلة (الاطلاق في المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التميز بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذا الخطأ لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم

وقبله في القضاء وجاز في الصلاة ايضا لكن اللوازم باطلة فكذا الملزوم فان قيل بطلان ذلك الجزء بتأخر النية انما هو لانفصال المشروط عن الشرط وذلك موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع انه جائز عندكم قلنا ان التقديم وقع في جملة الامساك ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله علي ما عقدناه من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح اذا افطر في الليل لا ينافي الصوم ولا عزيمته بالاجماع لعدم اتحاد المحل وهو شرط في التنافي فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفي لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وفيه الحرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم واما المتأخرة فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثنائها من النية قلنا نحن لا نقول ان النية المتأخرة ثبتت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه لما فرقنا بين الاستناد والتقدير ان النية موجودة في الزمان المتقدم تقديرا لا استنادا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء النهار تعتبر مقارنة لها تقديرا وتوضيحه مبني على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان الامساك ركن واحد ممتد من اول النهار الى آخره غير متجزئ صحة وفسادا ومنها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم ساقط لتعذره كما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء الشروع ساقط ايضا للتعسر المفضي الى الحرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير حال بقاء الصلاة من حيث لزوم الحرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ومنها ان تعسر اقتران النية بابتداء الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى لو نوى في اول الليل ولم يخطر الصوم بباله الى الغروب يجوز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا فصار للنية المتقدمة بهذا السبب امران احدهما فضل الاستيعاب حيث استوعب جميع اجزاء الامساك تقديرا والثاني نقصان حقيقة الوجود عند الاداء اذا ثبت هذا فاعلم ان تقديم النية كما جاز للعجز الداعي اليه وهو تعذر اقترانها بجميع اجزاء الصوم وباول الشروع كذلك جاز تأخرها ايضا للعجز فان بعض المكلفين يتعذر عليه اقتران النية باول الشروع لضرورة التأخير كمن يقيم بعد الصبح والمغمى عليه يفيق بعد الصبح والحائض طهرت والصبي بلغ والكافر اسلم كلهم في الليل ولم يعلموا بوجوبه الا بعد الصبح وقد تنسى النية في الليل وهو اكثر

طلب وقد يخشه عليه [illegible] تا [illegible] تقدم جاءت متهورة [illegible]
النية في حقهم لتعذر اتصالها باول اليوم ولذا جاءت [illegible] الى التأخير
وكان التقديم للضرورة مع الفصل عن ركن العبادة بالكلية ثابتا بالاتفاق فلان
يثبت التأخير بسبب الضرورة الداعية اليه مع الوصل بالركن اولى وكما حصل
للمتقدم من النية امران كذلك يحصل لما تأخر منها امران رجحان في الوجود
حقيقة ونقصان لقصوره عن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العفو لان القليل
قد يعفى كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في الصلاة فاستوى التقديم والتأخير
في طريق الرخصة من حيث ان لكل منهما كمالا ونقصانا وضرورة داعية فاذا جاز
التقديم جاز التأخير الفاصل هو ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لاقامة
النية في الاكثر مقام الكل فاستوعبت الكل فصار جهة النقصان في المتأخرة
مقابلة لجهة الكمال في المتقدمة فتبقى جهة الكمال للمتأخرة سالمة عن المعارض
ولان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية ترجيح ذاتي لانه ترجيح بكثرة الاجزاء
وترجيح البعض الذي لم يوجد فيها النية ترجيح عرضي لانه ترجيح بوصف العبادة
بقوله العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك ثم يشيع الفساد فيرجح ذلك الجزء
الفاسد على الصحيح بهذا الاعتبار والذاتي اولى من العرضي فان قيل انما ذكرتم
من الاستيعاب بالكل والترجيح الذاتي مبني على اعتبار تقدم النية المتأخرة
ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا بطريق الاسناد ولا اسناد ههنا على ما تقدم آنفا
قلنا وان لم يمكن تقدمها بطريق الاسناد لكنه يمكن بطريق التقدير فاعتبرنا
تقدمها تقديرا على ما ذكره رحمه الله فان قيل ان المعدوم المسبوق بالوجود يمكن
ان يقدر تحققه استصحابا بان يجعل وجوده في حكم الباقي واما المعدوم بالعدم
الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه فيما مضى من اوقات العدم فالنية المتقدمة من الليل
يمكن تقدير تحققها في جميع اجزاء الصوم ما لم يفرغ عنها او يطرأ عليها
ما ينافيها من الكل بعد طلوع الفجر بخلاف النية المتأخرة قلنا الحكم كما جعلتم
للمنقضي كالثابت تقديرا لضرورة الكون كذلك يجعل الآتي كالثابت لكونه بصدد
الكون وايضا ان الامر قد يعطى لاجزاء المركب الذي اتحدت اجزاؤه كالاقتران
بكله والصوم كذلك لان اجزاءه الامساكات الكائنة في يوم شيء واحد لعدم
اختلاف اجزائه فالاقتران بجزء منه كالاقتران بكله فلم يخل جزء منه عن النية
اصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قبل ان تقترن النية به وبعد الفساد لا يعود
صحيحا حتى تقدر النية فيه للتصحيح قلنا لا نسلم انه فسد بل حاله موقوف على وجود

وانما قلنا بانتفاء الاسناد ههنا لانه انما
يمكن في الامور الشرعية كالملك
في المغصوب ونحوه واما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي
امر وجداني فاذا حصلت في وقت
لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال
وقبله في القضاء (قلنا) فوجوابه
لا نقول ان النية المعترضة تثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاسناد
بل نقول انها موجودة في الزمان
المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة
التي لا تقارن شيأ من اجزاء اليوم تصير
مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم
الكل في كثير من الاحكام فيجعل
اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
الكل بها تقديرا

(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاسناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية فى الاكثر بقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع فى الثالث منه فقال (واما) ذلك (ظرف له) اى للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا

النية فى الاكثر فان وجدت فيه ينقلب صوما شرعيا وافسد والا فسد ولا يفيد وجودها فى الاقل التى بعد الضحوة الكبرى اذ لا اعتبار بالاقل عند فساد الاكثر كما لا اعتبار بوجودها عند صحة الاكثر واليه اشار بقوله فاذا وجدت فى الاكثر بقدر وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتداء فى الصوم نظير حال البقاء فى الصلاة فى تعذر اقتران النية به وحال البقاء فى الصوم نظير حال الابتداء فى الصلاة فى تيسر الاقتران فاستويا فوجب ان لا تجعل النية المعترضة فى الصوم مصححة له كما لا تجعل النية المعترضة فى الصلاة مصححة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر النية المعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى جميع المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة فى حق البعض فى بعض الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرع مبنية على الغالب لا النادر قلنا انما سوينا بين الاصل والفرع فى اصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى موضعه كالعام فى مواضعه والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم فى وقت معين فاختص جوازه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار بل قد توجد فيما بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك اشتراك النية فى كل اليوم الى خلف وهو الاكثر فيقوم مقام الكل وفيما بعده تفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل فى مقابلة الاكثر فى حكم العدم (قوله والتقدير الذى اعتبرناه غير الاسناد) فان تقدير الشئ عبارة عن اعتباره فى وقت مقدم باعتبار تحققه فى المستقبل والاسناد عبارة عن اعتبار الشئ فى وقت ماض باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعنى ان النية التقديرية لما كانت كافية فى الصوم فى اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى ما بعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية التحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى (قوله لما عرف انه لا يمتنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كما ان قال لله على ان اصلى او اتصدق فى غد فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا ينعقد سببا

فى الحال عندنا بل ينعقد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت ينعقد فى الحال سببا لان الاضافة لاتمنع السببية فى الحال بخلاف التعليق على الشرط فانه يمنعها (قوله فاذا عجله) اى قبل الوقت المعين واما اذا عجله قبل النذر ثم نذر فلا لانه قبل انعقاد السبب (قوله بمعنى فوته بفوته) يعنى يجوز تعجيل هذا النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كمعين نذر فيه الصوم) اطلقه فشمل يومى العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيهما بان قال لله على صوم يوم النحر او صوم يومى العيد او ايام التشريق او قال صوم غد والغد يوم النحر صح النذر فى جميع هذه الصور خلافا لزفر والشافعى قالا ان الصوم غير مشروع فى هذه الايام لكونه منهيا عنه وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا ولان ادنى درجات النهى كون المنهى عنه ممنوعا والممنوع لايكون مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المنذور مأذونا فيه وقال الحسن [عن] ابى حنيفة انه اذا نص على يوم النحر او التشريق لايصح واذا قال غدا والغد يوم العيد يصح نذره لانه لم يصرح المنهى عنه كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم غدا والغد يوم حيضها صح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حيضى لم يصح قلنا ان النهى عن الشرعيات يقتضى ان يكون المنهى عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم عليه فيعاقب وبين ان يكف نفسه عنه فيثاب ولهذا قال محمد ان النبى عليه السلام نهانا عما نكون لا عما لانكون لان النهى عنه لغو اذ لا يقال للاعمى لا يبصر فاذا كان متصور الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف فى صحة النذر لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم فى هذه الايام ممنوع عنه قلنا ان الصوم فى هذه الايام من حيث ذاته اعنى انه قهر النفس على قصد التقرب حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى قبيح ممنوع فيصح نذره باعتبار حسنه الذاتى ويلزمه الافطار باعتبار قبحه العارضى ثم يقضيه لصحة اصله واختلفوا فى لزوم الافطار فى ذلك اليوم قيل بطريق الوجوب وقيل بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم فى الوقت المعين مثل ان يقول لله على صوم رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف ما لو قال على صوم يوم او شهر او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا ويلزمه افطار الايام المنهية ثم يقضيها موصولا ومفصولا لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لاتخلو عنها لكنه لايلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلاة او الصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر) قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان فى الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (وحكمه) اى حكم هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار له) للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الموقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق (كمعين نذر فيه الصوم

(او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الموقت (سنة نذر فيها الحج) فانها شبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل) لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو لاعبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (النية قبل الزوال) كما فى رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)

وان لم تخل السنة عنه ايضا لانه يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه من جهة الشرع فلا يصح نذره كذا قالوا وفى الغاية قولهم لو قال لله على صوم هذه السنة افطر الايام المنهية وقضاها محمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال فى شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقى من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثنى عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها واجيب عنه بان المسئلة كما هى فى الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب مبدأها المحرم وآخرها ذو الحجة فاذا قال هذه السنة فانما تفيد هذه الاشارة الى التى هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التى مبدأها المحرم الى وقت التكلم فيلغو فى حق هذه المدة الماضية ويؤيده ما ذكره قاضيخان والخلاصة لو قال لله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذى هو فيه وكذا لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضى السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب) اى نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال لله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر او رجب هذه السنة لزمه اعتكافها بلياليها متتابعة ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقى الايام والشهر وقضاء يوم افسده ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع انما ثبت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال لله على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكرا او افسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال ولا يجبر به قضاء ما افسده لان التتابع فيها ثبت بالنذر قصدا فيراعى فيه صفة التتابع (قوله فانها شبه المعيار) اى من حيث انها لا تسع الا حجا واحدا وليست بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدى بالمطلق) بان قال نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية) لو قال تفريع على للمعيارية لكان اولى واخصر (قوله لاعبرة لارادته) بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة الكبرى او قبل نصف النهار لان المختار ان النية المعتبرة ما وجدت فى اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلق

﴿والمتعة﴾

والمتعة والصوم (قوله وصوم النذر المطلق) اى المطلق عن تعيين الوقت لاعن جميع القيود فان قوله لله على صوم شهر متتابعا او صوم سنة متتابعة داخل فى هذا القسم مع انه مقيد بشرط التتابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما فى قوله لله على صوم سنة خمسة للايام المنهية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متتابعة فانه لايلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام المنهية كما فى نذر السنة المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المذكورة بلا شرط التتابع يجوز خلوها عن رمضان لانها اسم لاثنى عشر شهرا لايقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة منها وكذا يجوز خلوها عن الايام المنهية ايضا لكونها اسما للايام المعدودة المعينة لايقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتشريق منها فلم يكن النذر بالسنة بلا شرط التتابع نذرا بتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى لو صام تلك الايام لايخرج عن العهدة كما خرج عنها فى نذر صوم السنة المعينة والسنة المنكرة المقيدة بشرط التتابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم خمسة وثلاثين بما مضى من السنة قيل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول نذر السنة المعينة ونذر المنكرة بشرط التتابع ونذر المنكرة بلا شرط التتابع فالاول والثانى متساويان فى لزوم قضاء الايام المنهية وفى عدم لزوم قضاء رمضان اما لزوم الاول فلصحة نذرها واما عدم لزوم الثانى فلعدم صحة نذره وقد اداه وفى خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان فى لزوم الاستقبال بالافساد فى الثانى وعدم لزومه فى الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين فى لزوم قضاء الايام المنهية ومخالف لهما فى لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار للصوم) ولهذا لايتحقق قضاء صومين فى يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذرين ولا قضاء وكفارة معا (قوله والموجب فى الاداء) وهو الخطاب لان القضاء يجب بما يجب به الاداء (قوله لانها بالحنث) قال فى الكشف سبب الكفارات ما تضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها ابهر واعدل وانما عدل رحمه الله عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيقى لها واليمين هو المجازى لان اليمين لم يشرع للكفارة بل شرع للبر المنافى للكفارة وادنى درجات الاسباب ان تكون مفضية الى المسببات لامنافية لها الا انها لما كانت منقلبة موجبة للكفارة عند انتقاضها بالحنث قالوا ان اليمين سبب مجازى الكفارة تسمية للشئ باسم ما يؤول

(و) صوم (النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء اذ لاقضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء

(وحكمه وجوب تبييت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونها عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورذكره فخر الاسلام في شرح التقويم (هو الصحيح) لا ماروى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلاة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية

اليه لانه يصير سببا لها في المآل عند وجود الحنث بزوال البر فكان السبب الحقيقي هو الحنث وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة الى السبب المجازي خلافا للشافعي حيث قال ان السبب الحقيقي للكفارة هو اليمين بدليل الاضافة والحنث شرطه قلنا لما لم يكن اليمين مفضيا الى الكفارة بل منافيا لها لم يكن سببا لها (قوله فلان الموضوع الاصلي) يعني ان الموضوع الاصلي في غير رمضان وغير النذر المعين هو النفل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصلي الوقت ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلابد من النية من الليل ومن اول النهار وكذا لابد من تعينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما وجوب السبب والتعيين لكان اولى (قوله وذلك) اي الاشكال من وجهين على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف ويدل عليه قوله الآتي فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثاني فلان وقته العمر بالاتفاق وذلك يقتضي كونه ظرفا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأثيم بالموت مشكل لان توسيعه يقتضي الظرفية كسني العمر وتأثيمه بالموت يقتضي المعيارية كوقت الصوم لان بالموت تتعين الاشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون كالصلاة تفريع على قوله مع التأثيم بالموت بعد التأخير لانه لا يأثم بالموت بعد تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك تضييق ابي يوسف مع القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضييقه يقتضي المعيارية على ماتقتضيه سني العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضي الظرفية وقوله فلا يكون كالصوم تفريع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين الا انه على الوجه الثاني ثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف حيث حكم بالتضييق وان قال بالاداء متى فعل والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأثيم وقال في الكشف عن شمس الائمة في بيان الثاني من وجهي الاشكال والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها فعلى هذا كان الاشكال في وقته بالنسبة الى الاشهر مع قطع النظر عن اختلافهما في التضييق والتوسيع (قوله وحكمه

ولما أورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان

منافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحياة الى العام القابل مشكوكة لانه نفي الظرفية بالكلية (فأثم بالتأخير) اي حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اي وان اعترف بكون الحج الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكرنا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رجح الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اي التأخير لكن لا مطلقا بل

الصحة في العمر) لان وقته العمر كما ذكرنا. (قوله انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابي حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عمن له مال أيحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلاق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولو لم يجز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس في ذلك دليل على الايجاب من غير شروع وانما فرض الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي نزلت سنة تسع وتأخيره الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت او للخوف من المشركين على اهل المدينة اذ كان لهم قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه نفي الظرفية) كيف وقد اتفقوا على ان وقته العمر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخر وحكم على طريق التنازع لان ابا يوسف اثم بالتأخير ابتداء ومحمدا توقف كما سيأتي (قوله فيحكم بارتفاع الاثم) ولعل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم الحاصل بترك الاداء في الوقت الاول لا هو مع الحاصل بتأخيره بل الاثم الحاصل بتأخيره لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداه متى فعل فاين حصل الاثم بترك الاداء في الوقت الاول قلنا نعم الا انه فوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدالته عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف آه) وفي التنظير نظر تأمل (قوله لكون الحياة اليه مشكوكة) لا يخفى عليك ان الصواب ان يعلله بقوله لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا تأمل (قوله ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكة) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجحت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمكن في ذلك الشهر صوم آخر للمنذور حصل هو في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكة الى العام القابل (قوله مطلقا) اي سواء غلب على ظنه الفوت ام لا (قوله وقيل ان لم يمت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابي الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

(ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت

قال الشيخ ابو الفضل في اشارة الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معه قلبه بانه لو اخر يفوت
لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل ان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوته واجب وقال
صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد
من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ماذكره الشيخان وغيرهما مشكل
لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره
ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان
ماذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس
فيه جهة المعيارية اصلا والكلام
في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية
والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره
الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية
واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة
لاينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال
صاحب الهداية لاغرو ان يكون الفعل
مباحا اومندوبا اليه وهو مقيد بشرط
السلامة ولا شك ان السلامة مستورة
وقد بني الندب والاباحة عليها (ولذا)
اي ولصحته في العمر بالاتفاق (صح
تطوع من عليه الفرض) يعني ان من
وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها
بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر
(و) قال (الشافعي) لايصح التطوع
بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه
لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى
التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فحجره
صيانة لدينه اولى (فليغو الوصف)
اي تجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى
الاطلاق) وهو اصل النية (وبه)
اي باطلاق النية (يؤدى) اي الحج (بالاتفاق بل و) يؤدى (بدونها) اي بدون النية اصلا ﴿التقرير﴾
(كمغمى عليه) اي كحج من اغمي عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) في جوابه (الوصف)

غلبة الظن فجاءة لا اثم اصلا واما بعد تحققها فلا يجوز تأخيره بل يأثم به لكونه
مضيقا فقول محمد بعد غلبة الظن بالموت مثل قول ابي يوسف في التضييق (قوله
على ماذكره الشيخان آه) عبارة الكشف هكذا اعلم ان ماذكره محمد من جواز
التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره في المبسوط وفي البزدوي وغيرهما
مشكل انتهى ومنه ظهر ان المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الاسلام
(قوله فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع) فيه ان ابا الفضل انما ذكر حكم الحج
وقال انه موسع فكيف يصح القول بان ماذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه
جهة المعيارية اذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله وقد قال صاحب
الهداية) ولصاحب الكشف ان يقول ان ماذكره صاحب الهداية غير مسلم
ايضا ولو سلم فحال المباح والمندوب ليس مثل الفرض ومانحن فيه هو الفرض
(قوله لاغرو) بالغين المعجمة والراء المهملة اي لا عجب كذا في المصباح (قوله
ذلك التطوع) لو قال ذلك المنوي لكان اولى (قوله صيانة لدينه) اعني
مافرض عليه من حجة الاسلام (قوله جمع رفقة بالضم والكسر) وفي المصباح
الرفقة بضم الراء في لغة بني تميم والجمع رفاق وبكسرها في لغة قيس والجمع رفق
مثل سدرة وسدر فعلى هذا ظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور آه)
قال فخر الاسلام لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا ينافي العبادة
ولا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان تجري
على بدنه انتهى وقال في شرحه يعني ان الحجر عن التطوع يفوت الاختيار وكل
مايفوت الاختيار ينافي العبادة فالحجر عن التطوع ينافي العبادة اما الصغرى
فلوقوع مالم يرد وعدم وقوع ماأراد وليس المراد بتفويت الاختيار الا ذلك واما
الكبرى فلان العبادة لاتصح بلا اختيار واحد المتنافيين وهو العبادة ثابت
فينتفي الآخر وهو الحجر فان قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز احرام الرفاق
عنه عند الاغماء فان الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا اجاب عنه فخر الاسلام
بقوله لكن الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لا نسلم ان الاختيار معدوم بل هو
موجود تقديرا فان اختيار كل باب بما يناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة
الوضوء في الصلاة فصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما يكون ليعين
بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقاء فقد استعان بهم في كل ما يعجز
واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في الشرب من ماء السقاية

اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذ لا نية فى الوصف) لان النية الاولى التى كانت النفل قد بطلت بالجبر فلم توجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع

ما اداء عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لتعظيم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور فى الكتب (بان الحجر منافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا الى اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها آه يعنى انا لا نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة

للفقراء اختلفت قامت نيتهم مقام نيته كالوامر بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فيما هو شرط العبادة كالوضوء اذا غيره فصلى به واما اداء الحج نفسها فلا بد من ان يجرى على بدنه فان النيابة فيها ضرورية ثم اذ لا يجوز ان يصلى احد عن احد هذا عند بعض مشايخنا واختاره فخر الاسلام وقال بعضهم يجوز النيابة فى الافعال ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا الجواب المشهور لانا نقول انهم اراد والمنافاة لاصل العبادة بمعنى انه ينفى اصل الجبر فى العبادة لانه وقع مالم يرد وقد تقدم انه لا جبر فى العبادة اصلا (قوله بدلالة معنى فى المؤدى) على صيغة اسم الفاعل (قوله فان الدلالة) اى دلالة معنى من المؤدى لا تعارض تصريحه فان الصريح فوق الدلالة (قوله كاف فى شرط العبادة) فيه اشارة الى انه غير كاف فى نفس العبادة كما ذهب اليه فخر الاسلام وقيل انه كاف فيها كما ذكرناه (قوله والمأمور به) قال فى الكشف ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى اداء وقضاء انتهى فعلى هذا يكون تقسيم المأمور به اى الواجب الى الاداء والقضاء باعتبار وقته فيكون من مباحث المقيد كالموسع والمضيق والمشكل فلا يناسب التأخير عن مباحثه ويلزم ان يكون الاداء والقضاء مختصا بالعبادات الموقتة على ما ذهب اليه الشافعى لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به ولهذا اعرفوا الاداء بما يعم الموقتات وغيرها فالاولى فى التقسيم ان يقال ان المأمور به ينقسم الى قسمين احدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والآخر باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والاول ينقسم الى اداء وقضاء وهما صفتان راجعتان الى نفس الواجب والثانى ينقسم الى موقت وغيره موقت والوقت صفة راجعة الى غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وانما اخره عنهما لانهما مما يتعلق بالامر (قوله لا نزاع) اى لا نزاع فى اطلاق كل من لفظى الاداء والقضاء بحسب اللغة على اتيان العبادات الموقتة وغير الموقتة واما بحسب الاصطلاح الشرعى فعند الشافعى يختصان بالموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه

فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كالوضوء غيره (والمأموربه) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأموربه ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع في طلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأموربه موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت حيث قيل

القضاء فلهذا عرفوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدر له شرعا والقضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدر له شرعا والاعادة باتيان مثل الاول على صفة الكمال سواء كان في وقته او خارج الوقت وتارة عرفوا الاداء بفعل الواجب في وقته والقضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الخلل ثم فعله ثانيا في وقته المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة في الوقت لابعده وهذا تعريف من لم يجعل الامر حقيقة في الندب واما من يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل اولا في وقته المقدر له شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول اولعذر فقولهم في تعريف الاداء مافعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولا احتراز عن الاعادة وقوله في وقته المقدر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرعا احتراز عما قدر له لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وقوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما اتاه النائم بعد الانتباه والمغمى عليه بعد الافاقة وما اتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف الاعادة اولعذر ليكون ماصلاه بجماعة بعد ماصلاه منفردا اعادة لان طلب الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف كل منهما وعند اصحابنا انهما قسمان من اقسام المأموربه موقتا كان اوغير موقت ولهذا عرفوا الاداء بما يشمل الموقتات وغيرها وقالوا تارة هو تسليم عين الثابت بالامر فيشمل الفرائض والنوافل بناء على ان المندوب مأموربه وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك فلا يشمله القضاء وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها مثلا وايتاء ربع العشر فممكن فانه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد ويمكن اداء عينه فان قيل سلمنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف في الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولا نسلم انه وصف في الذمة قلنا انه

عبارة عن لزوم تفريغ الذمة وهو وصف اعتباري في الذمة فلا يتصور تسليم عينه ايضا فلابد من التأويل المذكور فان قيل ان الافعال اعراض غير قارة فلا يمكن تسليم عينها ايضا قلنا قد تقرر عندهم ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الشرعية الفسخ والاقالة فيصح تسليم عينها كالاعيان لكن تسليم كل شئ بما يناسبه فتسليم الافعال اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الاداء تسليم عين الواجب بالامر واختاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشمل النفل وهو الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بمأمور به على ما تقدم واورد عليه انه ليس على ما ينبغي لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف في الذمة ولا يتصور فيه التسليم من العبد واجيب عنه بوجوه احدها ان الاضافة اليه بناء على التوسع لا على الحقيقة والثاني ان الوجوب وان ثبت بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر صح اضافة الوجوب اليه فكانه قيل هو تسليم عين ما علم سبب وجوبه بالامر والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكانه قيل الاداء تسليم الفعل الذي وجب اداؤه بالامر فعلى هذا تكون الاضافة الى الامر حقيقة ولم يذكروا الاعادة قسما مقابلا للاداء والقضاء كما ذكره الشافعي لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك اركانه من الركوع والسجود وغيرهما اولم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلاة شيأ من واجباتها يجبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداء ان وقعت في الوقت وقضاء ان وقعت خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرها مقابلا للاداء والقضاء وعلى الثاني لا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الثاني وانما الثاني بمنزلة الجبر بسجود السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الاداء والقضاء بشموله الموقتات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فانه لا يشمل الا الموقتات فان غير الموقتات اداء عندهم فلا يكون ما ذكروه من حد الاداء جامعا وان لم يكن اداء قلنا لا نسلم ان الاداء مختص بالموقتات لان فعل غير الموقت اداء ايضا شرعا وعرفا كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذي آه) لو قال وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعين بل الوجوب في الجملة لعموم دليله لكان اولى واحصر تأمل (قوله بل النص الدال آه) اضراب عن

(وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) وليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلاة اوما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون الايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا تتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب

قوله وليس المراد بالوجوب (قوله في الجملة) اى سواء كان واجبا على ذلك الشخص بعينه او على الغير والصوم وصلاة الجمعة وان لم يجب اداؤهما على المسافر والمعذور لكنهما واجبان على المقيم والصحيح فيصح الاداء منهما ايضا وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله للايقاع ايقاع فان كان عينه يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعني ان المراد بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف الى الامر هو وجوب ادائه بمعنى ايقاعه لانفس الوجوب وفي قوله والا فحقيقة التسليم آه بحث وهو ان للافعال الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيتصور فيها حقيقة التسليم تأمل (قوله ولهذا) اى ولعدم كون المندوب مامورا به قال فخر الاسلام بعد تعريف الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء اى وقد يراد فيه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكر وتسليم عين المندوب فاشار بذلك الى ان المندوب عنده ليس بمأمور به وان الاداء مختص بالواجب وانما لم يقل وقد يدخل فيه قسمان آخران كما هو المناسب لقوله في الاباحة والندب حتى يكون الاداء ثلاثة اقسام بناء على ذلك القول ثالثها تسليم المباح اشارة الى انه لم يقل احد ان فعل المباح اداء وان كون الامر حقيقة في الاباحة خرق للاجماع وان قال به بعض الناس قال الشيخ بدر الدين انما قال فخر الاسلام ويدخل في الاداء قسم آخر بعد تعريف الاداء بما ذكر احترازا عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل اذ هو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر مع انه من افراد المعرف فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم آخر من الاداء ونحن في تفسير الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا انتهى فعلى هذا يكون تسليم المندوب اداء وان لم يكن مأمورا به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالامر يريد به ما ذكره فيما سبق ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين آه (قوله اصحاب الرخصة وارباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والافاقة بعد خروج الوقت على القول بانها قضاء (قوله وفواته) بالرفع عطف على وجوب الاداء (قوله فان شيأ منها لايكون قضاء) حتى ان للمالك ان يسترد دراهمه من رب الدين لان العقود تتعين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لانا لانسلم ان ذلك لايكون قضاء بل هو قضاء لدينه الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لاينفسخ

واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد قيد الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبا مأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في المبرز ان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيأ منها لايكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدورا له

فى حق اليمين فيمن حلف ليقضين دين فلان اليوم فقضاه ثم استحق بنفسح القضاء دون البر (قوله الى مستحقه) اشارة الى لزوم هذا القيد فى كل من تعريفى الاداء والقضاء وانما يترك اكتفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه مالم يسلمه الى مستحقه (قوله لان معناه الاسقاط والاتمام) اى معناه فى اللغة الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كما هى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس الا ان الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان مجازا عرفيا او شرعيا فى الاداء (قوله مجاز فى تسليم المثل) فلا يستعمل فيه الا بالقرينة توضيحه ان اطلاق لفظ الاداء على القضاء وبالعكس مجازا جائز بالاتفاق واختلفوا فى جهة الاطلاق فقال شمس الائمة وابو زيد قد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب والاداء فى القضاء مجازا لما فيه من التسليم وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا واما استعمال الاداء فى القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال لان الديون تقضى بامثالها وكما لو قال نويت ان اودى ظهر الامس فبقرينة امس فهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب اذ هو فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثله الا مجازا فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام الشئ بنفسه وذلك موجود فى تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام فخر الاسلام وكلام شمس الائمة وابى زيد ان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره وهما نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا فى غير ما اختص كل واحد فاشار الشارح الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما فى الآخر مجازا شرعيا بعلاقة الاشتراك فى تسليم ما فى الذمة لان معناهما الشرعى متغاير فيكون استعمال كل منهما فى الآخر استعمالا فى غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال واما فى اللغة الخ فعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفظيا حاصله ان اطلاق كل منهما على الآخر جائز

(ويستعمل كل منهما) اى من الاداء والقضاء (فى الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانباءه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق

فلما لم يتحقق فى حق الحائض بالامر
خرج صومها عن محل النزاع على
ان القائل قد فسر السبب الموجب
فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم
عين الواجب بسببه بسبب نفس
الوجوب كالوقت للصلاة والشهر
للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا
فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو
صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون
مناوعامة الشافعية وعامة المعتزلة
(قالوا) فى الاستدلال على مطلوبهم
(لامثل للعبادة الابالنص) يعنى ان الفائت
عبادة عرفت قربة فى وقتها فلاتقضى
الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة
فاذا فات شرف الوقت لايعرف لها
مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل
انهم لايجعلون سبب القضاء الا النص
وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه
تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما
سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار
بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال
المخالفين (لما عقل ما فى) قضاء (الصوم)
المكتوب (و) ما فى قضاء (الصلاة)
المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء
الوجوب) فى الذمة بعد خروج الوقت

بلانزاع واختلف طريق الاطلاق كما ترى واما صحة القضاء بنية الاداء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية الاسير الذى اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا فصامه بنية الاداء ووقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذى صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل اعنى جواز اطلاق احدهما على الآخر كما ظن لانه ان اقتصر على قصد القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلامنا فى اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اريد بكل لفظ حقيقته حينئذ وليس كلامنا فيه واما جواز ما نواه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ فى ظنه والخطاء فى مثله عفو (قوله بمثل غير معقول) كالفدية للصوم والصلاة للشيخ الفانى (قوله يجب بسبب جديد) اى بنص مقصود جديد اى بالامر الذى قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما يثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء كما عرف (قوله فلا يرد) تفريع على قوله فى الجملة وكذا لا يرد النقض بصلاة النائم والمغمى عليه بعد خروج الوقت (قوله فلما لم يتحقق آه) فعلى هذا يكون صوم الحائض بنص مبتدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق فى حقها على زعمه (قوله قالوا فى الاستدلال) على ان القضاء يجب بامر مبتدأ بان الفائت عبادة عرفت قربة فى وقتها بالنص اذ لا مدخل للرأى فى معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا بنص جديد اذ لا مدخل للرأى فى معرفة مماثلتها للفائت ولا يشملها النص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كالمقيد بالمكان واذا لم يتناوله النص الاول كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فى عدم كونه قائما مقام المعين فى الوقت ولم يفعل فيه فيحتاج الى امر آخر فى معرفة المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لما فات بخلاف الواجب المبتداء قلت هذا الجواب انما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك فى تعريف القضاء وقد تركه رحمه الله وقال ابو اليسر فى تقرير استدلالهم ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة بالنص على خلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثله فى وقت آخر مقامه

﴿بالقياس﴾

بالقياس عند الفوات لان ماورد على خلاف القياس مقتصر على مورده وقد ورد النص موقتا كما فى الجمعة وفى تكبيرات التشريق ولا يخفى عليك ان مآل المسلكين واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل اما العقل فلأن الاداء وجب فى وقته بالامر اوالنذر والفعل متى وجب عليه لا يسقط عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد شئ من الثلاثة ههنا فبقى واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث له الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك فضيلة الوقت لا فى حق اصل العبادة لبقاء القدرة عليها لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فسقط عنه للعجز استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد وبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف ما عنده من المثل الى ذلك الفائت كما فى حقوق العباد فان قيل لما فات شرف الوقت كيف يكون مثلا له قلنا فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل العبادة باقية بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة كالنصاب لا يبقى بفوات تلك القدرة اجيب بان هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لعدم وجود تعظيم الله تعالى بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصلى وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذا هنا وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم

اما ما فى الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما فى الصلاة فقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضمائر فى نسيها وفى فليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم توجد الاولان وهو ظاهر ولان الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة

في مثل العبادة لا يصح عبادة الا بالنص وقلنا انا نقول ذلك ولكن الكلام ليس فيه بل في ان النفل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام النفل الواجب في الوقت عند فوته فنقول انه يجب لما ذكرناه من انه مطالب بالخروج عن عهدته بصرف ماله الى ما عليه وخرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلاة الظهر لان مثلها مشروع بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع في غير ايام التشريق بل منهي عنه فبمضي الوقت تحقق العجز فان قيل فعلى ما ذكر ثم ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ما عليه قلنا انما شرط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر مجرد كون النفل مشروعا واما النقل فما ذكره رحمه الله من الآية والحديث والقياس فان كلا منها دال على بقاء الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأي المجتهد الا انه نقلي بمعنى انه دليل شرعي فصار كل منها دليلا نقليا على بقاء الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كما ظن والا لزم تسليم مدعى الخصم وهو وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشار رحمه الله بقوله الدال على بقاء الوجوب في الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت وان القياس مظهر لا مثبت ثم لما كان وجه معقولية النصين المذكورين في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكتفى اكثر المشايخ في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالنقلي المذكور وجعلوا العقلي وجها لمعقولية النقلي لا دليلا مستقلا كما فعله رحمه الله ويرد على النقلي انه اخص من المدعى لانه انما يدل على بقاء وجوب القضاء على المسافر والمعذور بالنسيان او النوم او الاغماء او غيرها لا على وجوبها على المتعمد والمدعى اعم منه لان المتعمد ليس في معنى المسافر والمعذور حتى يلحق بهما دلالة كيف وان الصلاة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعذور مع انه احق بالرحمة فوجوبها على المتعمد اولى بل هي كرامة من الله تعالى يقربه منه فلا يستقيم

ان يقال اذا لزم المعذور ما فيه الكرامة كان العاصي الذي لا عذر له اولى به ومن
هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء
لان النص ورد في حق المعذور والمتعمد ليس في معنى المعذور والجواب عنه منع
كونه اخص من المدعى مستندا بانه يدل على قضاء المتعمد دلالة لان الصلاة
والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انهما مشتملان على مشقة ظاهرة
والمشقة اذا وجبت عن المعذور فعلى المفرط اولى هذا فلتأت شرح كلام
الشارح فقوله وقد نقل عنهم بقي ان لهم ثلاث روايات احداها انه لا يوجب
القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف
القياس على زعمهم فلا يتجاوز مورده والثانية انه يجب القضاء بالتفويت ايضا بناء
على ان التفويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكانه اذا فوته فقد التزم المنذور
ثانيا والثالثة انه يجب القضاء بالفوات ايضا فلا فرق على هذه الرواية بين الفريقين
في ايجاب القضاء على كل من فاته الواجب الا في التخريج بان خرج الفرقة الثانية
بطريق القياس بخلاف الفرقة الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالفوات
وقوله على المختار لانه اقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي واوفق بمسائل
اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة
يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم
بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين واربعا
في عكسه فان اعتبارهم حالة وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب
بالدليل الاول لا بدليل مستقل فان قيل ان من المسائل ما يدل على قول الفريق
الآخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع
فقضاها في الصحة او على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الاداء حتى وجب
عليه القيام والركوع في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب
عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان
القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين جميعا
موجبا للقيام والركوع باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو
القعود عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك انعقد عمله في حق القضاء
ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة في المرض او الصحة فقد فاتته صلاة
كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند العجز
فاذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى
مثل من جنسه لعدمه فهو مؤثر في سقوط
اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز
ولذا يسمى قضاء وسره ان خصوصية
الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
نصبت امارة للوجوب والمقصود
ما فيها من العبادة فلما عقل النقصان
(قيس بهما) اي بقضاء الصوم
والصلاة المكتوبين (النظائر) من
الصوم والصلاة والاعتكاف والحج
المنذورة في وقت معين بجامع ان كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببها
وعرف لها مثل فوجب قضاؤها
عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية
وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات
ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية
في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض
بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان
وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

كان له ذلك والا فلا وقوله يفهم منه الجواب اى يفهم من قوله ان النص المذكور في الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم ان النصين المذكورين على خلاف القياس كما قال ابو اليسر ويفهم من بيـان وجه معقولية النص الجواب عن قولهم لايعرف لها مثل الابالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب اشارة الى ان هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الاول في الذمة لا على وجوب القضاء والا يرد عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلا نهـا تفيد وهذا لان معنى الآية ومن كان مريضا او على سفر في ذلك الشهر وافطر فيه فليصم ماوجب فيه في عدة من ايام اخر وقوله في حق اصله اى اصل الواجب وقوله لقدرته متعلق بالنفي اى لم يوجد الثالث لقدرته وقوله ليفيد رفع الاثم اى تعمد التفويت والا فيفيد اداء اصل الواجب وقوله لاحراز الفضيلة اى فضيلة الوقت وقوله لاالى مثل اشارة الى انه يسقط الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد كضمان المتلف المثلي عند عدم مثله للعجز فانه يسقط لا الى مثل من جنسه بل الى القيمة وقوله ولذا اى ولكونه مثل الفائت في كونه عبارة لعدم سقوط اصله سمي قضاء لانه تسليم مثل الواجب في معنى العبادة وقوله وسره اشارة الى جواب مايفهم من قوله فغير مؤثر في سقوط اصله ان الشيء اذا وجب بصفة لايبقى بدونها وذلك لان ذلك في الاوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك وقوله المنذورة قيد الكل من الاربعة وقوله في رواية اعنى ان وجوب القضاء بنص جديد وقوله وانما هي في التخريج بان خرج احد الفريقين ان وجوب القضاء في النظائر بالقياس والآخر بالفوات (قوله لاالى مثل وضمان) اى سقط شرف الوقت لاالى مثل وضمان من جنسه والا فيسقط الى اثم في المتعمد والى عدم ثواب في المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط الى مثل وضمـان من جنسها وانما قيد بالمعذور بناء على عبارة النص والا فهو يفيد الاعلام المذكور في المتعمد ايضا بدلالته (قوله اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان) بان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او هذا الشهر مشيرا الى رمضان (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني) اعلم ان تقرير السؤال على وجوه الاول ان يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصار ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول وهو النص الدال على وجوب المنذور لااثر له في ايجاب الصوم للاعتكاف المنذور لكون الصوم في ذلك الوقت مضافا الى رمضان ولايمكن ايجاب بلا صوم

واجيب بانا لانسلم ان النص لايجـاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السـابق ثم لماورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصـام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضـان الثاني ولايقتضي صوما مقصودا فلمـا لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنـه بقوله

اذلااعتكاف الابالوصوم ولايمكن ايجاب صوم لعدم الموجب فيبطل فلما لم يبطل علم انه وجب بسبب جديد والثانى ماذكره الشارح وهو انه لوكان القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاؤه فى رمضان الثانى كما قاله زفر لان الثانى مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ومع هذا لم يجز فعلم انه وجب بسبب جديد وهذان الوجهان يصلحان دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ماذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثانى والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لا لوجوبه بسبب جديد بل لان السبب الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذ لااعتكاف الابالصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الا ان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اختصامه به ولما زال المانع اعنى شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكامل بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل لظهور شرطه وتحققه والثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على مااوجبه السبب الاول اذ الحكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فالملزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعنى ان الزيادة ليست للسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بالزائد اعنى الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله مقصود بالاعتكاف) اى اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعية الاعتكاف المنذور لان نذر المشروط نذر للشرط لان مالا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع فى رمضان هو المنذور اى الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعنى ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف فى رمضان امران شرف الوقت والاتصال وبخروج الوقت بلا صوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقائهما اى العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال) وذلك لان ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج الوقت فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك النقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها او ايجابها

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لافرض مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لايمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت

اولى من نفيها وزيادتها خير من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة لان سقوط النقصان يستلزم اتيان العبادة مع زيادة وكمال وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان والايجاب مخصوص واما الثانى فلان الاعتكاف اثر فى ايجاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الا بتعارض فبالنذر بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما اثبته خوف الموت وحده فالاولى ان يثبت ما اثبته ويستلزمه خوف الموت وشئ آخر وهو النذر بالاعتكاف مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا الترجيح بكثرة الشهود لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد حتى يرد عليه ذلك فان قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بتعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته ايضا لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة الى ماذكر من التطويل من ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وموجب سقوط النقصان امران اجيب بان السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يتعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقى الوجوب بعد انقضائه (قوله ولم يبق قضاء الصوم) لان المسئلة فيما اذا صام بدون الاعتكاف (قوله احوط من وجوبه مع شرف الوقت) هذا اشارة الى ماذكره فخر الاسلام فانه قال الا ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا بالاطلاق وكان هذا احوط الوجهين واختلفوا فى معنى قوله احوط الوجهين على ثلاثة اوجه احدها ماذكره الشارح والثانى ان ايجاب القضاء بصوم مقصود احوط من عدم وجوب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف والثالث ان وجوب القضاء بالسبب السابق احوط من وجوبه بسبب آخر اذ الاول يوجب القضاء بالفوات والتفويت جميعا والثانى يوجبه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجارى مجرى النص) قالوا ان وجوب القضاء فى الصوم والصلاة ثابت بنص مبتدأ من الاية والحديث

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه

وفي غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة عنه فصار كأنه قال بعد فوات الوقت لله علي ان اعتكف شهرا متتابعا فلزمه بصوم مقصود (قوله الادله) لما قسم الامور الى اداء وقضاء وعرف كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا في تقسيم كل منهما على ما هو دأب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار المامور اربعة انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من الاقسام الستة الحاصلة من التقسيمين الاولين يجري في حقوق الله وحقوق العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سيأتي (قوله وهو ان يؤدي مستجمعا) فان قيل هذا التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضي مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنن قلنا ممنوع لان الاداء هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات على ما صرح فخر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة واداء غير المؤقتة في العمر كاداء المؤقتة في وقته لان جميع العمر في غير المؤقتة بمنزلة الوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند عامة اصحابنا ففي اي وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقته واما عند القائلين بان الامر المطلق يوجب الفور فمنهم من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعل في الوقت الاول وان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء ومن قال ان اول اوقات الامكان متعين للاداء وبفوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين وقيل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة في قوة الواجب وفي التحفة ذكر محمد ان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا بالتأكد الوجوب اذا عرفت هذا فلصاحب التحقيق ان يقول لا نسلم ان الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجبات

(الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما ستبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان تكون الصلاة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره

وانماتكون قاصرة على القول بوجوبها ونحن على سنيتها ولوسلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لان الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم ان الصلاة التى شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء المحض الكامل اوتؤدى كلها بالانفراد وهوالاداء القاصراو يؤدى بعضها بالانفراد فقط فان كان بعضها الاول كما فى المسبوق فهوايضا قاصر كماصرح به فخر الاسلام وان كان بعضها الآخر فهواداء شبه القضاء فالمصنف ان اراد بالجماعة والمنفرد فى المثالين المذكورين فى الموضعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم ان يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل فى الثالث فبقى مشكلا وان اراد مطلق الجماعة والانفراد فيهما يلزم دخول المسبوق فى كل منهما فيلزم ان يكون كاملا وقاصرا معاوليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلابد ان تحمل الجماعة على الكاملة بقرينة قوله امامحض كامل والانفراد على الاطلاق بقرينة قوله اومحض قاصر فيدخل فى القاصر لان مااداه المسبوق قاصر فان قيل ان مااداه المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه ادى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من افراد القاصر قلت ان المركب من الكامل والقاصر قاصر فان قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا اجيب سماه قاضيا بمجاز لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا حال الاقسام الآتية) توضيحه ان الاداء امامن حقوق الله اومن حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة اقسام كامل وقاصر وشبيه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منهما كالصلاة منفردا ان اداهامنفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وان ادى بعضها منفردا فهوقاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبيه بالقضاء منها كفعل اللاحق كماسياتى بيانه والكامل من حقوق العباد قديكون باداء عين الواجب بحسب الحقيقة كردعين المغصوب وتسليم عين المبيع على الوصف الذى وردعليه الغصب والبيع وقديكون باداء عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اذ كل منهما دين ثابت فى الذمة وهووصف لايحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة حكما لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهوحرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذلو كان غيرحقه لم يجبر عليه لانه استبدال والاستبدال موقوف على التراضى فعرفنا انه عين

وسيجئ انهما قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعنى صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والافالجماعة فيمالم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته اوطرفه فانه اداء لوروده على عين ماغصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه

ما وجب حكما وكذا الحكم فى سائر الديون لانها وان تقضى بامثالها الان الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة لما ذكرناه والاداء القاصر منها كما اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بعرض حدث فى يده او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسلمه معيبا وكما لو وجب عليه دراهم جيادا فادى مكانها زيوفا فهذه كلها اداء لوروده على عين ما وجب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه معه ولهذا قالوا انه لو رد العبد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك فى يد المالك قبل الدفع الى صاحب الجناية او قبل البيع فى ذلك الدين برئ الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين رجع المشترى على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه مشغولا بالجناية فهلك عند المشترى فى تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن عند ابى حنيفة لما ذكرناه وعندهما يرجع بنقصان العيب واصل هذا ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع تمام التسليم فان قيل قد تقرر انه لو رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية فما وجهه قلنا وجهه ان الاصل فى الحمل السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الاتلاف الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب ثم وجه قولهما فى الخلافية ان تلف المالية التى هى محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كالبهائم كيف وان ماليته صلحت سببا لسقوط الخطاب عنه فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالية

باستيفاء الجناية والاستيفاء فعل احدثه المستوفى باختياره بعد ما دخل الجانى اى المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء لاقبله فلا ينتقض به التسليم الذى كان قبل الاستيفاء كما لو سلمه زانيا فجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او رهن او دين لان المستحق هناك هو الذى يتناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لايتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وهو الرد سالما ووجه قول ابى حنيفة ان يد المشترى قد زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع فيرجع بالثمن لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى انتقض به قبض المشترى من الاصل فكانه لم يقبضه كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين والبيع وان ورد على المالية لكن استحقاق النفس سبب للقتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علية العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فى هذا الوجه المستحق كانه المالية ولانه لاتصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالية لان ما لاينفك عن الشئ بحال فكانه هو بخلاف الزنى فان نفس العبد بزناه لاتصير مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لاينافى المالية فى المحل والتلف حصل بخرق الجلاد او بضعف المجلود فلم يكن مضافا الى زناه بوجه وهذا فيما اذا اشتراه ولايعلم بحل دمه واما اذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففى اصح الروايتين عن ابى حنيفة انه يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده وفى رواية عنه لايرجع (قوله كفعل اللاحق) لما ذكر الاداء المحض بقسميه شرع فى بيان الاداء الذى يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه واتم صلاته او لحقه الحدث خلفه فانصرف للوضوء فتوضأ وجاء بعد فراغ امامه واتم صلاته فان فعله هذا اداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام لانه يقضى ما انعقد له احرامه مع الامام بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا ان الشرع جعل فعله هذا اداء كانه خلف الامام لفواته بعذر عرض بعد عزيمة الاداء مع الامام فان قيل كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتنافيين فى فعل واحد اجيب بانه صح

(واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله (بعد) فراغ (الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم ينعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل

باختلاف الجهتين وانما جعل هذا اداء يشبه القضاء دون العكس لان باعتبار
اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فجعل اداء ولهذا قالوا
اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فحاذته المرأة
في حال ادائهما ما فاتهما فسدت صلاة الرجل لانهما مؤديان خلف الامام حكما
حتى لا يلزمهما القراءة وسجدة السهو فتحقق الشركة بينهما تحريمة
واداء فكانت المحاذاة في هذه الحالة كمحاذاتها حال الاداء قبل الحدث (قوله حتى
لا يتغير) لما ذكر ان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء شرع فيما يتفرع على
شبهه بالقضاء وهو ان مسافرا لو اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام
خلفه ثم انتبه فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة في موضع الاقامة والوقت
باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلاته اربع ركعات لان صلاته محتملة
للتغير مع وصف التبعية للامام بدليل انه يجوز ان تكون صلاته على خلاف
وصف صلاة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فجاز في البقاء ايضا لانه
اسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصلي صلاة السفر ركعتين
عندنا خلافا لزفر لانه بعد فراغ الامام بمنزلة القاضي والمغير من نية الاقامة
ودخول مصره يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وقبل فراغ الامام
يعمل في حق الامام فانه لو نوى الاقامة قبل اتمام صلاته يتم صلاته فاذا عمل
في حق الامام عمل في حق من يؤدي ذلك ايضا وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق
الامام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضي ذلك فان قيل نية الاقامة
للامام تعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلاة واما المقتدي فهو في حرمة الصلاة
فتكون نية الاقامة معتبرة قلنا ان المقتدي تبع فجعل كالخارج عن صلاة
الامام حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان المسافر المقتدي مسبوقا ووجد
منه في قضاء ما سبق نية الاقامة او الدخول في مصره للوضوء فانه يصلي اربعا
سواء تكلم او لا فرغ امامه او لا لانه مؤد فيما سبق اداء محضا فنية الاقامة
قد اعترضت على الاداء فغيرته لان تصرف التغير اذن صادف محلا قابلا للتغير
و بخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في حقه لان بالتكلم
يخرج من المتابعة فيبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون
فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير (قوله فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء)
هذا من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر تأمل (قوله وتسليم عبد مشترى بعد
الامهار) لما ذكر مثال الاداء الذي يشبه القضاء في حقوق الله تعالى ذكر مثاله

و كونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير
فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبهه
بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان
عدم التغير من خواص القضاء
(وتسليم عبد مشترى بعد الامهار)
فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان
تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء
لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل
الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى
تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على
كونه اداء و قوله (ويعتقه) اى ذلك
العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى
الرجل المشترى (لا هي) اى المرأة
المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء

في حقوق العباد وهو ما اذا امهر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكه اوو هبه له او ورثه قبل القضاء بقيمة وسلمه الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية لان تسميته صحيحة حتى وجب عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه مهر المثل كما لو تزوجها بخمر او خنزير وجب مهر المثل لبطلان التسمية لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية واما كونه شبيها بالقضاء فلأنه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه وتبدل الملك يوجب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين وان كانت العين متحدة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير ما وجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها بالتسمية وتجبر المرأة على قبوله ويتفرع على كونه شبيها بالقضاء ان الزوج اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صح ذلك كله لانه صادف ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا تملكه المرأة قبل التسليم واذا قضى القاضي بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العبد لانتقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم العين ولا المرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كمن غصب شيأ له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين في مقدار القيمة كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بالقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشترى وههنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق في مسئلة البيع ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسئلة النكاح فان الموجب لتسليم العبد ههنا وهو النكاح قائم غير منفسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا ينفسخ بعدم المهر فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب (قوله وضمان

فانه لو كان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه (بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اى اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل

المغصوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل فى ضمان العدوان هو الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو بالمثل فى المثليات لان حق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصار الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لوجود المثل هذا عند العامة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك فى العين والمالية معا وقد تعذر رد العين فتجب المالية ومالية الشئ قيمته واحتجت العامة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه صرح المثل والمتبادر هو المثل صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم فى المثل واعلم ان فخر الاسلام عد رد المثل فى باب القروض من باب القضاء بمعقول كامل وفى باب الديون من باب الاداء المحض الكامل فلابد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض فى القروض ممكن لان النقود تعين فى التبرعات فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وفى الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء (قوله قيميا) كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى فكان اولى والمثلى كالمكيل والموزون والعددى المتقارب فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدى الناس او عن الاسواق تجب القيمة (قوله لا بوصف الجماعة) لانها ليست بلازمة فى القضاء كلزومها فى الاداء لانها من شعائر الاسلام فتليق بالاداء دون القضاء (قوله الا ان الاول اكمل) لان فيه تأسيا بفعل رسول الله فانه قضى صلاة ليلة التعريس بالجماعة (قوله ولهذا) اى ولكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلفا عنه فى ضمان العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدى الناس الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال المثل الكامل وهو الاصل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء الا بالخصومة فلا ينقطع الا عند الخصومة والحاصل ان المقتضى وهو اتلاف مال الغير موجود وهو يقتضى اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف يجب بما وجب به الاصل فيعتبر

بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيهما وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا آتيا بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل

قيمته يوم وجود السبب وهو الاتلاف وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب اوجب المثل حكم تعذر رد العين والمصير الى القيمة للعجز وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا ان للمولى خيارا الجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزاء للجنايتين معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما امكن فلا يصار اليه مع احتمال الكامل فان قيل لا نسلم ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لموجب القطع لان القطع موقوف فى حكم السراية فتى سرى سقط حكمه وصار قتلا فيكون القتل ههنا محققا لموجب القطع وهو السراية فلا يكون جناية اخرى قلنا هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود واما من جهة الصورة فى باب جزاء الفعل وهو القصاص فلا لان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما يصلح علة مستقلة لازهاق الروح والعلة الواحدة لا تماثل العلتين فى الصورة فجاز خيار الجمع بين الفعلين عملا بالعلتين لان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل لا المحل فاما تعدد الفعل فيعدد جزاؤه فلذا تقتل نفوس متعددة بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطاء لان الواجب فيه بدل المحل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطاء لم تجب الا دية واحدة فتداخل احداها فى الاخرى وكذا اذا شج رجلا فذهب شعر رأسه دخل ارش الموضحة فى دية الشعر (قوله بل اقوى) لانه اصل السمع لان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل فيكون اقوى منه حتى لو تعارضا يقدم العقلى على النقلى بان يؤول النقلى عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يؤول بالاستيلاء او بجعله كناية عن الملك وهذا لانه لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضيهما لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا تقديم النقلى على العقلى لاستلزامه ابطال الاصل بالفرع فيقدم العقلى بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد تحقق ما يرده العقول من السمعي فما معنى قوله لا ان يكون مما يرده العقول قلنا ان من الاحكام ما هو نقلى محض لا مدخل للعقل فيه اصلا كامور الآخرة والمماثلة بين الفدية والصوم ومقادير الصلاة فلا لعقل فى امثاله لا يعارض النقل ولا يرده بل النقل فيها يفيد العلم ومنها ماله مدخل فيه فالنقل فى امثاله لا يفيد العلم لاحتمال معارضة العقلى واذا تحقق معارضته يرده ويقدم عليه (قوله ومن بمعناه) وهو المريض الذى يمتد مرضه الى ان يموت ولا يؤدي صومه ثم اوصى

وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه

(قوله الصوم) اى الصوم هو الاصل بنفسه كاداء رمضان وقضائه وصوم النذر لا الفدية لصوم الكفارة يمين او قتل او صوم كفارة الجناية (قوله فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص) لانه مثل للاول صورة ومعنى الا انه لما تعذر استيفاؤه لمانع شرع اخذ المال بدلا منه بدلالة نص ورد فى القتل خطاء (قوله فلا تماثل بينهما) اى لا بمعنى الاتحاد الذاتى وهو ظاهر ولا بمعنى قيام احدهما مقام الآخر لان المملوك المبتذل لا يقوم مقام المالك المبتذل ولا بمعنى المشابهة لان المشابهة عندنا انما تتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف ولا شئ من ذلك ههنا (قوله والضمان فى هذه الصورة) اى صورة القتل خطاء لان الضمان بالمال لا يكون عين ما وجب بالنص ابتداء الا فى القتل خطاء لا فى الصورة التى ذكرها الشارح فيما سبق لان المال انما يجب فيها بدلا من القصاص لا ابتداء فان قيل انه لم يذكر الخطاء فى هذه الصورة فيما سبق قلت يدل عليه استدلاله بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله (قوله بلا نص او دلالته) فان قيل سلمنا انه لا نص فيها لكن لا نسلم عدم دلالة النص كيف وان الصلاة مثل الصوم من حيث ان كلا منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لها بالمال بل هى اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بالذات لاشتمالها على الركوع والسجود والصوم عبادة بواسطة قهر النفس فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلاة اولى ولا يلزم فى الالحاق بطريق الدلالة معقولية المعنى كاثبات الكفارة فى الاكل والشرب عمدا بطريق دلالة نص الجماع وان كان غير معقول المعنى قلنا لا بد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف او لا كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة (قوله فامرناه بالفدية آه) قال فخر الاسلام فى شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلاة لان مثل الشئ يجوز ان يكون مثلا لمثله وان لا يكون امرناه بالفدية فى الصلاة احتياطا لانها ان كانت مشروعة فى الصلاة فقد صارت مؤداة والا فهى بر مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات واعترض عليه بانه ان اراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الآخر كما قال به بعضهم فظاهر ان الصوم لا يسد مسد الصلاة وهى مسده وان اراد به اتحادهما نوعا كما قال به بعضهم فظاهر ان الفدية

فانها قضاء الصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والضعف حين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا منه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان القصاص كضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان تعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفائها بينها وبين المال

ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدنى واجيب بان المثل اذا اطلق على البدنيين يكون بالمعنى الثانى واذا اطلق على المالى والبدنى يكون بالمعنى الاول فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده ولايخفى عليك انه لابد فع الاعتراض المذكور تأمل (قوله حتى قال محمد يجزؤه ان شاء الله تعالى) اى قاله فى فداء الصلاة وقال فى الزيادات من عليه قضاء رمضان اذا لم يقدر على الصوم لكبره جازله الفدية وان مات واوصى ان يطعم عنه اوالورثة اطعموا عنه تطوعا بغير امره وايصائه يجزؤه ان شاء الله كذا فى القاآنى والذى ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشيئة الله تعالى غير مختص بفدية الصلاة بل يجرى فى فدية الصوم ايضا اوصى بها اولا فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن خص فخر الاسلام تعليق الاجزاء بمشيئة الله فى فدية الصوم بصورة تطوع الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقيد احترازى كما ظن (قوله كايجاب التصدق) تنظير لما سبق فى مجرد كون الايجاب للاحتياط يعنى ايجاب الفدية فى الصلاة مثل ايجاب تصدق العين اوالقيمة فى الاضحية فى كونهما للاحتياط واما النقض بهذه المسئلة فانما يرد على مافهم من الحصر فى قوله ولاسبيل اليه الا النص وهو ان مالامثل له عقلا ونصا لايقضى بل يسقط وتقرير النقض انكم كيف اوجبتم التصدق بالعين اوالقيمة بعد ايام التضحية مع ان مالامثل له عقلا ونصا يسقط والتصدق المذكور ممالامثل له عقلا ونصا فاجاب بانا انما اوجبناه احتياطا بناء على احتمال الاصالة لابناء على اثبات المثل عقلا (قوله المعينة للتضحية) اى المعينة بالنذر اوبالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية (قوله يحتمل ان يكون اصلا) يعنى ان التضحية عبادة مالية حتى شرط فيها الغنى تثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة اوقيمتها يحتمل ان يكون اصلا فى التضحية لان المشروع المعهود فى العبادات المالية التصدق بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفى تذكير الضمير فى كلامه مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه فينبغى ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشرع نقل القربة المالية التى تكون بتمليك المال الى اراقة الدم فى ذلك اليوم وعينها تطييبا للطعام بازالة مافى مال الصدقة من اوساخ الاثام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس فى ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحى ولهذا جعل الامساك قبل الصلاة قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل

وانما الثابت فيهما القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قولها وغير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص اودلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى الفدية (فى الصلاة) اى صلاة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على مالا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لايطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لايطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لايكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لايجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لايصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب الفدية لاعملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية عن الصلاة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد فى الزيادات يجزؤه ان شاء الله تعالى

ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ما ذكرنا من الامر بالقيمة للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص (وبعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لابناء على انه مثل لها وخلف عنهما ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولا سبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف ما ليس فى الوسع قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية

الصلاة لذلك والله تعالى اكرم الاكرمين ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده وما ل الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة لسقوط الواجب ولهذا حرمت على نبينا عليه السلام وعلى قرابته نسبا واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى الاراقة لتزول الآثام بالدماء لان القربة حينئذ تقع باراقة الدم فيبقى اللحم طيبا صالحا لضيافة الكريم وهذا وان كان معنى معقولا الا انه يحتمل ان تكون الاراقة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فبقى النص سالما ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون العارض لقيام النص السالم عن المعارض فعملنا به فى الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتياطا فى باب العبادات لاحتمال اصالة التصدق لا بناء على انه مثل للتضحية فان قيل ان الاصل فى العبادة المالية وان كان هو التصدق بالعين او القيمة لكن لما نقلها الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا فى مقابلة المنصوص ولا بعده قلنا اجيب بانا لا نسلم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظائره كثيرة (قوله ولذا لم ينتقل) دليل على ان وجوب التصدق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلا لا باعتبار انه مثل غير معقول للاضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو ان التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة فى العام القابل وان كانت الاراقة اصلا يبطل التصدق بالقدرة عليها كما فى الفدية للشيخ الفانى فانها تبطل بالقدرة على الصوم وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اى لعجزه الدائم لان المرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت مخالفا للقياس آه) لو قال انه ثابت بدلالة نص ورد فى الخطاء مخالفا للقياس لكان اولى (قوله بل لصيانة الدم عن الهدر) يعنى ان نفس المقتول خطاء محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخطاء فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشارع المال فى حالة الخطاء لصيانتها عن الهدر فكان فى ايجاب المال منة على القاتل لسلامته من القصاص (قوله كما فى الصور المذكورة) اى التى ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد الاولياء وطلب الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه (قوله فان المخصوص من القياس بالنص) اى الثابت بالنص على خلاف القياس والمراد به ههنا هو الدية (قوله فان المخصوص من القياس آه) يعنى ان لزوم المال فى قتل الخطاء ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه وهو عذر الخطاء فالحق به كل موضع من مواضع العمد

تحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما فى الصور المذكورة وانما قيد ببقاء المحل لان المحل وهو القاتل اذا مات قبل ان يقتص فتعذر القصاص ليس لمعنى فى المحل بل لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ وفيه رد على الشافعى حيث قال فى احد قوليه تجب الدية فى قتل العمد بدليل حالة الخطاء وجه الرد ان المال ليس بمثل للنفس وانما يجب بالنص اودلالته على خلاف القياس فى الخطاء وما فى معناه كالمواضع المذكورة والعمد ليس فى معنى الخطاء فلا يلحق به (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) يعنى لما كان من شرط القضاء ان يكون للفائت مثل كاملا اوقاصرا او يكون القضاء نصا اودلالة قلنا المنافع المتلفة بالتعدى لاتضمن بالمال المتقوم لعدم المماثلة بينهما اصلا ولانص فيها سواء كانت المنافع تالفة بان غصب العين ولم يستعملها اصلا ففات منافعها او متلفة باتلافه بان غصب العين واستعملها قيدناه بالتعدى لان المنافع المتلفة بالعقد كالاجارة مضمونة وانما ذكر قيد المتقوم تنصيصا على محل الخلاف فان الشافعى يقول ان المنافع تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل الذى ذكره فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا ام لا اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بينهما بانتفاء التقوم ولا حاجة فيه الى انتفاء المالية ولاصحابنا طريق آخر فى انتفاء المماثلة بينهما لم يذكره الشارح وهو ان ضمان العدوان مبنى على المماثلة بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة الا انها دون الاعيان فى المالية لعدم قيامها بنفسها فلا تكون مثلها فلا تضمن هذا عندنا وقال الشافعى المنافع مضمونة فى الاتلاف والغصب مستدلا فى الاتلاف بان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما وعرفا اما حقيقة فلان المال غير الآدمى خلق لمصلحة الآدمى والمنافع بهذه الصفة فتكون مالا متقوما واما حكما فلانها صلحت مهرا وضمنت بالمال فى العقود الصحيحة والفاسدة بالاتفاق والعقد لايجعل غير المال مالا متقوما كما فى الخمر والدم واما عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الخانات بنيت للاجارة وفى الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بلا اعتبار اثبات اليد المحقة وقد تحقق اثبات اليد المبطلة فى زوائد الغصب ومنافعه فتضمن قلنا فى الغصب لانسلم ان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطلة بل هو عبارة عن ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا تتصور الازالة فى منافع الغصب لعدم بقائها لحدوثها شيأ فشيأ بخلاف زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان فيتصور

لم ننقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للاعجز عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلاة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا من القصاص على مامر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم)

اتلفها الا إذا المتلف ضمن وليس مثل منافعها وفي الاتلاف ان ضمان العدوان مبني على المماثلة بالنص ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لامرين احدهما ما ذكرناه آنفا والثاني ما ذكره الشارح من ان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها اعراضا غير باقية فلا تكون محرزة فلا تكون متقومة فلا تكون مثلا له فلا يقضى الا بنص اود لالة وكلا هما مفقودان فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما كونها اعراضا فظاهر واما عدم بقائها فبين في علم الكلام واما عدم كونها محرزة ومتقومة فلان الاحراز والتقوم وصف وجودي فلا يوصف به المعدوم ولو بعد الوجود فان قيل الاعراض قد تحرز باحراز محلها قلنا ذلك يوجب كونها للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولو سلم انها محرزة للمغصوب منه لكنه احراز ضمني لا قصدي وتقوم الاشياء يتوقف على الاحراز القصدي ولهذا قالوا ان الحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى يضمن بالاتلاف فان قيل لو كان التقوم يتوقف على الاحراز لما تقومت المنافع ولما صارت مثلا للعين في العقود قلنا لا نسلم انها غير محرزة ثمة بل هي محرزة قصدا بدلالة العقد حكما شرعيا ضرورة جواز العقود للحاجة اليه بالنص على خلاف القياس فلا تتعدى محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعي انها اموال متقومة كما في العقود تحقيقه ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنص على خلاف القياس فلا تتعدى الى باب العدوان فان قيل سلمنا ان لا مماثلة بينها وبين الاعيان لكن لا نسلم عدم المماثلة بينها وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا عدم جواز ضمان المنفعة باخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا جعلوا العين المستأجرة كالدار مثلا قائمة مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد واضافوا العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول آجرتك منفعة الدار لا يصح والشافعي جعل المنافع المعدومة حين العقد كالموجودة في باب الاجارة تحفظا لصحة العقد ايضا حتى صح اضافة العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا لان ما قاله الشافعي يفضي الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا فلا يكون مثلا للمال بهذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول النتائج (قوله وقد عرفوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه فخر الاسلام

اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص او دلالة وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص

فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولى القتيل) لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لايعقل المال مثلا له و انما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطاء و يقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) فان من ادرك الامام فى صلاة العيد و هو راكع فان خاف الفوات يركع و يشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركوع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها

خمس مسائل الاولى ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضى بالعفو ثم رجعا لا يضمنان القصاص عندنا الثانية ما ذكره المصنف الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا الرابعة اذا قتل رجل منكوحة غيره لم يضمن شيئا عندنا الخامسة اوارتدت المرأة بعد الدخول لم تضمن لزوجها شيئا عندنا وقال الشافعى تضمن الشهود والقاتل والمرتدة للزوج مهر المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحدا منها تعريضا على صاحب التنقيح فانه فرعه ابتداء على قوله مالايعقل له مثل لايقضى الابنص لاعلى الاصل المذكور اعنى ان المنافع لاتضمن بالمال المتقوم كما فرعه عليه فخر الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالفاء التفريعية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل بخلاف صاحب التنقيح فانه ذكره بواو العطف تفريعا له ابتداء على قوله مالايعقل له مثل لايقضى الابنص اقول لاضير فيه لصحة تفريعه عليه ايضا تأمل (قوله فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لايعقل المال مثلا له) لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة اولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول و بقاء لذكره وهذا المعنى لايوجد فى المال وانما شرع المال فى الخطاء بالنص على خلاف القياس وفى صورة عفو احد الاولياء والصلح وقتل الاب ابنه بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء المحض باقسامه شرع فى بيان القضاء الغير المحض وهو يجرى فى حقوق الله وفى حقوق العباد اما فى حقوق الله فهو عبارة عن اتيان الفائت عن محله الاصلى فى محل يشبهه كمن ادرك الامام فى صلاة العيد فى الركوع فانه يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع لتكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لكيلا يفوت اصلا فان خاف رفع الامام رأسه من الركوع ان كبر قائما فانه يكبر للافتتاح قائما لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد بلا رفع يديه ووضعهما على الركبة وهذا قضاء لفواته عن محله الاصلى يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة لان للركوع شبها بالقيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل منه والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى يوجد فى القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك

الركعة فكان المحل باقيا من وجه هذا عندهما وقال ابو يوسف انه لا يأتي بها في الركوع بل يشتغل بتسبيح الركوع لانها قد فاتت موضعها الاصلي وهو القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع والقضاء يبتني على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح قضاؤه في الركوع كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بهما في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فكبر وركع مع الامام لا يقنت في الركوع ولهما ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العيد يحتسب منها حتى ان من سها عنه في العيد وهو امام او مسبوق يسجد للسهو لكونه واجبا في العيد كتكبيرات الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها فالاحتياط في فعلها على ان في جعله فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة مما يحتاط في اثباتها فيأتي بها احتياطا بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبهم) هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاء لكونه تسليم مثل الواجب معنى لا عينه الا انه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الا بالتعيين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم ليعرف الوسط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاحمت المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها وقال الشافعي لا تصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان ثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة بلا تعيين فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما في الاقرار فانه لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن

(واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) لان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنه

(ولا بد له) اى للمأمور به (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع (قال الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم به) اى بالحسن والموجب له (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لا دخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن فى البعض الذى لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء

لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا لهما كما فى الزكاة يجب الوسط نظر الفقراء والمالك بخلاف تسمية الثوب والدار لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتمال كل واحد على اجناس مختلفة فلا تتحمل بخلاف العبد المطلق فانه معلوم باعتبار الجنس مجهول باعتبار الوصف جهالة يسيرة فتتحمل فيما بنى على المسامحة وهو النكاح لا فيما بنى على المضايقة وهو البيع واما العبد المعين فانه معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عن القدرة على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم فى العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعى قلنا ان الفساد فى هذه المسئلة باعتبار ان القيمة وجبت بالتسمية فى العقد ابتداء وهى مجهولة لانها تختلف باختلاف تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم بخلاف ما نحن فيه فان العبد الوسط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لو لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها الا انها وجبت بالعقد لانه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا (قوله ولا بد له من الحسن) اعلم ان قضية لزوم الحسن للمأمور به ايجابا او ندبا من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان صيغة الامر قد تحقق فى القبيح ايضا كالكفر والسفه الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنى والسرقة والقتل بغير حق كان امرا حقيقة لغوية حتى اذا خالفه المأمور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع لما كان حكيما لا يفعل الا الحكمة وفائدة ولا يأمر بالفحشاء قالوا لا بد من الحسن فى امره ثم اختلفوا فى ان الحسن من موجبات الامر او من مقتضياته كما سيأتى بيانه ولا بد اولا من معرفة معانى الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن والقبح يطلقان على اربعة معان الاول كون الشئ صفة كمال ونقصان كالعلم والجهل وافعال الله تعالى واوصافه تتصف بهذا المعنى والثانى كونه ملائما للغرض ومنافرا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة والرابع كونه متعلق المدح والذم فى الدنيا فى حكم الله تعالى والاولان يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق اذ لا مدخل للعقل فيه واختلفوا فى الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى واحدا كما فى التوضيح وجعله محلا للنزاع ولما ورد عليه ان يكون المأمور به متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة مما لا نزاع فى ثبوته بالنقل لعدم مدخلية العقل فيه

(وانما)

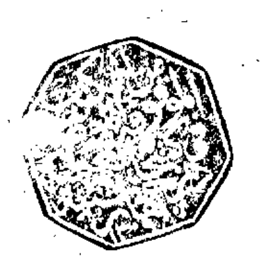
وانما النزاع فى الرابع جعلنا كلا منهما بمعنى مستقلا ليتضح محل النزاع اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشاعرة و بعض اصحابنا منهم شمس الائمة ذهبوا الى ان الحسن بالمعنى المتنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر دليل عليه ولهذا قالوا الفعل امر به فحسن بناء على ان لا حظ للعقل فيه اصلا عندهم وانما يوجبه الامر و يثبته لا العقل وانما العقل آلة لمعرفة الامر الموجب له واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعى اى لا آلة لفهم حسن المأموربه نفسه فكان العقل عندهم مهدرا فى حق ايجاب حسن المأموربه وفى حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومعتبرا فى حق فهم الامر الموجب لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال اولا عرف حسنه بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اذا لعقل غير موجب بحال ثم قال فى باب بيان العقل ان العقل ليس بمهدر بالكلية بل هو معتبر فى اثبات الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعى هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال فى التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل واعتبار العقل فى فهم الخطاب الشرعى هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعرة والاشاعرة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعى ان الحسن مقتضى الامر اى لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر وانما الامر دليل عليه ولهذا قالوا الفعل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه اصلح لمعرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشئ يقتضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولا دخل للشرع فى الحكم عندهم اصلا بل الشرع لو ورد فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالايمان يكون مؤكدا لما ادركه العقل من الحسن واذا لو ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهرا لمقتضى العقل الحاكم لخفاء اقتضائه كمقادير العبادات وهذا ما قال فى الكشف ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير الاعمال وقبح الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما فى العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب ابى حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن المأموربه قبل ورود الامر به الا ان ايجابه فى النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان انه

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما فى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لا مطلقا بل (فى ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل (فى غيره) اى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية

(وادلة كل من المذاهب مسطورة) في المطولات فلا حاجة الى ايرادها

الامر مؤكداله وفي النوع الثاني خفي فكان الامر مزيلا لخفائه مظهرا لمقتضاه من الحسن وقول الشارح لامطلقا بل في ايجاب المعرفة يشعر بان هذه الفرقة من اصحابنا لم يوافقوهم الا في ايجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم ايضا في الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الغرقى والحرقى كما في شروح البزدوي وقوله حتى قالوا بوجوب الايمان ذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لاعذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول اكثر مشايخ العراق لانه انما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال ايضا وحمل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر اي في ايجاب الايمان على الصبي العاقل سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله والعقل معرف لايجابه والصحيح ما اختاره فخر الاسلام البزدوي لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص اقول الفرق بين ما اختاره فخر الاسلام وبين قول هولاء مشكل لان حاصل ما اختاره فخر الاسلام ان حسن المأمور به انما يثبت بالامر ويعرف به ولا مدخل للعقل في اثباته ومعرفته الا كونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعي كما سبق وكذا حاصل قول هؤلاء فان قيل الفرق ان هؤلاء يوجبون الايمان على الصبي العاقل دون فخر الاسلام قلنا ان فخر الاسلام قائل بذلك ايضا لان سبب ايجابهم عليه فهمه الخطاب بعقله وهذا مما لم ينكره فخر الاسلام بل هو قائل به ايضا فالفرق بينهما مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح ان مذهب صاحب الميزان ان العقل موجب بحسن الشي وقبحه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في التقرير ان اصحابنا لم تقل بكون العقل موجبا اصلا تأمل (قوله وادلة كل من المذاهب مسطورة) احتجت الاشاعرة بوجوه منها ان العقل مهدر بالكلية لاعبرة له اصلا بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله

تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة دون السمع لما نفى العذاب قبل البعثة ولكانت حجة قبل البعثة قائمة في حقهم فلا عبرة الا بالسمع قلنا لا نص في الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وضم الشرع لغو عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم في الاية لانه يجوز ان يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال اى قطع نسلهم بالكلية لا الاخروي ولو سلم انه الاخروي لكن نفيه لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فان المعتبر في مفهومه الاستحقاق للتعذيب بالترك لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على ما فسره الامام النسفي ويحتمل ان تخصص عمومها فيكون معناها وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسره بعض مشايخنا ومنها ان الافعال كلها متساوية ليس في شيء منها جهة محسنة او مقبحة في نفسه او في صفته حتى يدرك بالعقل والا لزم قيام العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع اجيب عنه بوجوه الاول ان اردتم بالقيام الاتصاف به بحيث يصير احدهما منعوتا ومحلا والاخر ناعتا وحالا فلا نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة وتلك بطيئة وان اردتم به ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح لذات الفعل او لصفته لجواز ان يكون صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل يكون تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل اذ لابد من فاعل يقوم به الفعل والحسن وان اردتم به معنى آخر فلابد من بيانه الثاني ان الحسن امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فقيامه بالفعل لا يبدان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل ان نقيضه لا حسن امر عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فيكون الحسن امرا موجودا في الخارج لا معدوما والا لزم ارتفاع النقيضين قلنا ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود وعلى معدوم كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي اعني الحسن بعدمية صورة



التى لزم الدور الثالث انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى الذى اثبتم ايضا عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن الشرعى امر اعتبارى ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلى ايضا امر اعتبارى كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطرارى والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطرارى ايضا والا احتاج الى مرجح آخر فتسلسل المرجحات وهو باطل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق حاصله ان لا اختيار للعبد فى فعله بل كل افعاله اضطرارى او اتفاقى فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا اجيب عنه بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الآخذ وحركة المرتعش بان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية فيكون دليلكم فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها فلا يكون دليلنا فى مقابلة الضرورة الثانى انه يجرى بعينه فى فعل البارى فيلزم ان لا يكون مختارا فى فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعليته تعالى هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانهما يكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف بهما ورد بان وجود القدرة وكون الفعل مقدورا له كاف فى اتصافه بالحسن الشرعى بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا ننكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها ووجودها كاف فى التكليف فكذا فى الاتصاف بالحسن والقبح الشرعيين الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسوله قلنا يجب الفعل عنده اولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون باختيار العبد والا لزم التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد فى فعله فيقبح التكليف لان مجرد القدرة لا يكفى فى صحة التكليف عندهم واذا بطل التكليف لا يتصف بالحسن والقبح الخامس وهو اقواها الذى اختاره صاحب التوضيح مبنيا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح لان اختيار العبد داخل فى علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة باسرها موجودات محضة والازم انتفاء الواجب او قدم الحادث لان تلك الموجودات لابد ان تستند الى واجب قطعا للتسلسل فان لم ينتف شئ من تلك الموجودات اصلا يلزم قدمها لضرورة دوام المعلول بدوام علته وان انتفى شئ منها يلزم انتفاء الواجب ولا معدومات محضة لان المعدوم لا يكون علة للموجود ولا مركبة منهما لانها لو كانت مركبة منهما لزم ان لا يكون وجود جميع تلك الموجودات التى كانت جزأ من العلة التامة مستلزما لوجود ذلك الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا لكونها جزأ من علته التامة واللازم باطل لما تحقق وتقرر انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد مثلا يوجد زيد البتة من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عدم عمرو مثلا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطلان اما الاول فلأن عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضا لضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات او المعدومات فى الازل اما المعدومات فظاهر واما الموجودات فلاستنادها الى الواجب بالذات واما الثانى فلأن عدمه اللاحق اعنى عدمه بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده فذلك الجزء الذى حدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا او معدوما محضا او مركبا منهما ولا يجوز ان يكون زواله بزوال الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما فى القسم الاول بل بزوال المعدوم المحض او بزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه وزوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود فاذا ثبت بطلان كون العلة التامة لحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة منهما فلا بد ان يدخل فيها امر لا موجود ولا معدوم غير مخلوق اصلا وهو المسمى بالحال عندهم وهو القصد والاختيار فيكون الفعل حينئذ واجبا بالاختيار عند تمام علته والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فلا يكون اضطراريا فان قيل ننقل الكلام الى ذلك الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد يكون الفعل اضطراريا وان لم يكن لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بلا مرجح فى صدوره

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم اوغيره (لحكمة الآمر) فانه تعالى حكيم لايأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكرههنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (فى) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى

الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار ممنوع وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولاايجاد وذلك غير لازم ههنا اذ لاوجود للاختيار بل ان لاموجود ولامعدوم وهوامر اعتبارى لايحتاج الى الخلق والايجاد وقد يجاب عنه بانه لازم الصدور من العبد لكن لايلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية فيكون الاختيار ايضا واجبا بالاختيار اويكون اختيار الاختيار عينه فلا يتسلسل واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان ذلك قبل الوحى ولولم يكن العقل حجة موجبة لكانوا معذورين لافى ضلال مبين قلنا سلمنا ذلك ولكنه لايلزم منه كون العقل موجبا بنفسه حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحسن فى اسقاط العذر وفى بعض شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لفظى لان المعتزلة ارادوا بالحسن مايكون موافقا للغرض ولانزاع فى كونه عقليا والاشاعرة ارادوا بمعنى مايستحق فاعله المدح ولانزاع للمعتزلى فى كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا ان نزاعهم فى هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله التوسط فان المعتزلة افرطوا فى جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على الصبى العاقل واهل الفترة والاشاعرة فرطوا فى تعطيل العقل واهداره حتى ابطلوا ايمان الصبى العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا فى معرفة حسن بعض الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (قوله انه مدلوله مطلقا) اى ثابت للمأمور به قبل ورود الامر سواء كان مما فهمه العقل ام لا والاشاعرة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الآمر) فان قيل اذا كان لحكمة الآمر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعينه وحسن لغيره والحسن لغيره لايكون لعينه والحسن لحكمة الآمر حسن لغيره قلنا ان كونه مأمورا به من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لاموجب له فلا يمنع ان يكون حسنه الذى دل عليه بكون الآمر حكيما لعينه ولغيره (قوله ما ذكرههنا) اعنى قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن العدل لكونه مأمورا به وقد تقدم آنفا ان حسن العدل بمعنى الموافق للغرض لابمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اى فلا بأس علينا فكان اسم لامحذوفا لعدم اللبس كما هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوزان يكون

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى فى نفسه) قال فى التقرير معنى قولهم حسن لمعنى فى نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه كما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن ادل عليه حين النظر فى المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل فى ماهيته وجدها شكر المنعم بتوحيده وتصديقا له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لايكون مأمورا به لكان حسنا والحسن لمعنى فى غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب البلاد وقتل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لايجده حسنا ان لم يكن مأمورا به وكذا الغسل من الجنابة فى ايام الشتاء فى البلاد الباردة بالماء البارد فان قيل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب الاشاعرة ومن معهم منا من ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فما معنى قولهم حسن لمعنى فى نفسه فالجواب معناه ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان يكون بواسطة غيره او ان يكون واسطة لغيره والحسن لمعنى فى غيره على خلاف ذلك وهو ان الشارع امر به لا مستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره اوغيره واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعرى كون الفعل مأمورا به فتكون كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى فلا يتمشى التقسيم المذكور عنده (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح) قال والمأمور به فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لابد ان يكون حسنا لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهى جزؤها كالانسان بالنسبة الى زيد والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والخارج اما صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لاتصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه انما هو اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان طائفة

(فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به (اما حسن لمعنى فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه اولجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لايكون فيه شبه الحسن لغيره

الاشياء يكون حسنها باعتبار الا جزاء وثانيهما ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها ولو حمل الشارح قولهم حسن لمعنى في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه ذلك ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) شروع في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمور به في باب صفة الحسن ينقسم الى نوعين حسن لحسن في نفسه وحسن لحسن في غيره والاول ينقسم الى ما لا يقبل السقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه ومشابها لما حسن لحسن في غيره والثاني ينقسم الى ما يتأتى ذلك الغير بنفس المأمور به والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والزكاة وشرطهما هو القدرة على الاداء وعد هذا القسم في شروح البزدوي من اقسام الحسن لغيره لان الشرط يغاير المشروط وسموه قسما جامعا لكونه جامعا للحسن لعينه ولغيره (قوله وفي اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى في غيره الى آخره والمراد بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه حتى لو صبر وقتل كان شهيدا مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا بالاكراه وانما يسقط به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان وجوبه ساقط واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل الاقرار بالاكراه انما كان لرعاية حق نفسه ولا مدخل له في سقوط حسنه اعرض عنه المصنف كصاحب التنقيح الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حالة الاكراه سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والاقرار والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتباري واشتراط القابل مع المقبول وجودا اذا كان المقبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا

عما يتوهم ان بقاء الحسن مع سقوط اصل الاقرار محال لان بقاء الحال بدون المحل محال فان العرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف المتعلق والحسن لما كان وصفا اعتباريا لا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله ان التكليف مطلقا اعم) اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين الموضعين اعم من المعنيين والا فلفظ التكليف في قوله لا يقبل سقوط التكليف بمعنى التكليف بالسعي لا الاعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله او يقبله على عكس هذا الاعم ايضا (قوله فانه كيف او انفعال) ان فسر بالصورة الحاصلة في الذهن يكون كيفا وان فسر بانتقاش النفس بتلك الصورة يكون انفعالا اعلم ان المراد بالتصديق المعتبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدق الى محمد عليه السلام لو الى قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلوبهم نسبة صدقه يقينا ولا يصدقونه عنادا واستكبارا كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها بترك التكبر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به الغزالي لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية لو من قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة الكيف او الانفعال فذهب بعضهم الى الاول مستدلا بان العلم حاصل للمعاندين من الكفار مع عدم التصديق المعتبر في الايمان وبان الايمان مأمور به والمأمور به لابد وان يكون فعلا اختياريا والعلم ليس بفعل بل كيف وانفعال وحصولهما ليس باختياري بل تحصيلهما اختياري وبان الايمان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا علم وعلى هذا القول يقع التكليف بنفس التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعله السعي ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط القلب بالاختيار على ما علم من جملة المؤمن به وبعضهم بنسبة الصدق الى المخبر بالاختيار وقالوا ان كلا من الربط والنسبة الاختياريتين امر كسبي من قبيل الفعل ولهذا يثاب عليه وذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى انه نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل كتب المنطق وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك الجحود والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة اخرى ذهبت الى انه عبارة عن التصديق المنطقي لا نوع منه واختاره اكثر المحققين مستدلين بانا لا نفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان

فى اللغة والعرف الا نسبة الصدق الى المخبر ولا نفهم من تلك النسبة ايضا الا اذعانها وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اصلا ولا شك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونهما فغاية الامر انه يشترط فى التصديق المعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة كون الشئ مأمورا به واما كون هذا فعلا وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا فى مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق المنطقى فممنوع كيف وان لفظ التصديق انما يطلق على ما يعتبر فى الايمان بالمعنى المعتبر فى اللغة اذ الاصل عدم النقل والاختيار غير معتبر فى معناه اللغوى قطعا فان قيل الايمان فى الشرع هو التصديق بامور مخصوصة وفى اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المنقولات الشرعية قلنا هذا ليس نقلا من معنى لغوى الى معنى آخر بل معناه فى اللغة والشرع واحد وهو المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقه فى اللغة عاما وفى الشرع خاصا واما ما قيل ان الايمان مأمور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون العلم مأمورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم حاصل للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعتبر فى الايمان له وباقى الابحاث ذكرناها فى شرحنا على مار تبناه فى الكلام اذا عرفت هذا فالشارح اشار بقوله انه كيف اوانفعال الى ان التصديق المعتبر فى الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح بانه عين التصديق المنطقى المعتبر فيه الاذعان والقبول لا مجرد حصول نسبة الصدق فى القلب ثم اشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول الذى هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جاء به والانقياد اليه ولفظ التسليم دل عليه ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقى بقوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم فان قيل لو لم يكن مغايرا له لزم حصول الايمان فى الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقى فى الكافر وعلى تقدير حصوله لبعض الكفار لا يلزم منه حصول الايمان لهم لوجود الجحود باللسان طوعا واستكبارا فان قيل قد صرح اولا بانه عين التصديق المنطقى وقوله ليكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره يشعر بانه غيره وانه نوع خاص منه باعتبار هذا

القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد كونه نوعا خاصا منه لجواز ان يكون هذا القيد شرطا خارجيا (قوله في حال من الاحوال) اى حال الاكراه وحال الطوع حتى لو بدل التصديق بضده في حال منهما لكان كافرا (قوله وقيام السيف) اشارة الى ان المراد بالاكراه المعتبر في اسقاط الاقرار هو الاكراه بالقتل او بالقطع (قوله عدم تبدله) اى التصديق (قوله تمكنه) اى الاقرار (قوله على فواته) اى التصديق لان الاقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه امرا باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه بغير عذر دليلا عليه لان انتفاء الدليل يدل على انتفاء المدلول (قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) معطوف على تمكنه اى لا يدل المصدق الغير المتمكن والاقرار على فوات التصديق فيكون مؤمنا قال فخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير قيد بكونه مختارا احترازا عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة فاشار الشارح الى هذا بقوله ولو كان نادرا لكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله ولا المتمكن عطف على الغير المتمكن اى لا يدل ترك المصدق المتمكن من الاقرار عند الاجبار على الاقرار على فوات التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر على الاسلام فاقر فانه يحكم باسلامه عندنا ذميا او حربيا وكذا المسلم لو اكره على الانكار فانكر فانه لا يحكم بكفره فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانكار لا يعدم اختيارهما وان افسده والاختيار الفاسد معتبر في الاسلام لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار ليس جزأ منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا اى لا يجرى عليه احكام الاسلام في الدنيا وقال كثير من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه بظواهر النصوص من قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الى غير ذلك الا انهم لما تفطنوا لسقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا قالوا ان التصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو تبدل بضده طوعا

ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او نقله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك تمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد

(والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اي الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك عمل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا اعمال سائر الاركان واشار الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط) اي الصلاة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اي الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) يحسن لحسن في نفسه

او كرها كان كافرا والاقرار ركن ملحق بالتصديق في كونه ركنا لكونه دالا عليه ويقبل السقوط بعذر الاكراه الملجئ حتى لو تبدل بضده بالاكراه لم يكن كافرا لان اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فاللسان ليس معدن الاصل فاشتغاله بضده لا يدل على الكفر واختار رحمه الله مذهبنا الاكثر كما هو الظاهر في مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان تلك النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المنافقون مؤمنين فيكون متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يفيد الركنية في الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان في اللغة والعرف هو التصديق فقط ولا تعلق له باللسان فاطلاقه على غير التصديق اخراج عن معناه الحقيقي وبان الشئ لا يوجد الا مع ركنه وكل من آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة بل يكفي وجوده مرة في عمره فدل انه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم تجددا امثاله او لبقاء الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبي على دينك (قوله اذ ليست ركنا مثله) اي ليست الصلاة ركنا من الايمان مثل الاقرار اشار به الى ان الاعمال خارجة عن الايمان لا داخلة فيه كما قال الشافعي (قوله اذ لا تدل عليه عدما) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختيارا عدم الايمان بخلاف الاقرار كما عرفت (قوله الا على هيئة مخصوصة) اي الا كائنة على هيئة مخصوصة كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص هذه الامة بخلاف الصلاة منفردا فانها لا تدل على وجود الايمان (قوله وسره) اي سر دخول الاقرار في الايمان دون الاعمال حاصله ان الايمان وصف للانسان يقال انه مؤمن والانسان مركب من الروح والبدن والتصديق عمل الروح القائم في القلب فجعل عمل شئ من البدن ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان ظاهرا او باطنا وتطبيقا بين الصفة والموصوف في التركيب وتعين عمل اللسان لانه المتعين لبيان ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي

هو فعل اللسان رأس الشكر فكان الايمان مركبا من الدال والمدلول (قوله لا حقيقة بل حكما) وانما جعل هذا القسم مقابلا للقسمين المذكورين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما لا يقبل السقوط وما يقبله بل كله يقبل السقوط واعلم ان للحسن لعينه درجات اعلاها حسن التصديق فانه لا يسقط بحال ثم حسن الاقرار لانه وان كان ركنا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن من الايمان كالاقرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع احتمال السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لمعنى في غيره وتحقيقه ان حسن كل من هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة في نفسها بل بواسطة امر يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه تجويع النفس والاضرار بها ومنع نعم الله عن عباده مع اباحتها لهم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس والزكاة في نفسها اضاعة المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المضاف الى الله تعالى [illegible] بيت الله ففيه تعظيم له واما الثاني فهو ما اشار اليه بقوله لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تعتبر ههنا لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها بل باعتبار نفس الافعال المطلوبة واعترض عليه بان هذه الوسائط لا شك في كونها باختيار العبد نعم لو كانت الوسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت مما لا دخل فيه لقدرة العبد لكنها ليست كذلك واجيب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت نفس الصوم والزكاة والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها ورد بان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا قال ان الوسائط هي القهر والدفع والزيارة المخصوصة

لكن لا حقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة لانه تجويع النفس وقطع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لهما وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت

فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة
وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار
كل من الصوم والزكاة والحج حسنا لمعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة
لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن
في غيره بدون العكس وانما قلنا ان
الوسائط هذه الامور دون الشهوة
والحاجة وشرف المكان لان الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
والشرف ليس كذلك فان قيل لاتغاير
في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة
والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي
التغاير الذهني فليتأمل (وحكمه) اى
حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا
كان او حكميا (عدم سقوطه الا بالاداء او)
بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض
والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
احترا ز عن الحسن لحسن في غيره
كالوضوء والسعي

ولاخفاء في انها ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما في الخارج فلاخفاء في تغايرهما في الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظر لان كلا من القهر والدفع والزيارة لاحسن فيها باعتبار وجودها في الذهن وانما يعرض الحسن باعتبار وجودها في الخارج واذا اتحدا في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة باعتبار وجودها في الذهن اذ لاحسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تكفي المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج (قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى منشأ حسن الامور المذكورة اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل الصلاة فلم لم يجعل حسنها بجزئها بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لايقتضي كون العبادة جزأ منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست جزأ من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان العبادة جزء منها وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتي الشئ لايكون بالاضافة الى شئ آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شئ آخر بل هي عبادة في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة اذ لا واسطة فيها اصلا فان قيل يجوز ان تكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق الله تعالى العبادة ولهذا لاتحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنها بالواسطة لا لعينها اجيب بان هذا لاينافي كون حسنها لعينها بل يؤكده الاترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة لا الافعال المطلقة عن الاضافة فمعنى قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها اولغيرها ان هذه الافعال مضافة الى الله تعالى حسنة لعينها اولغيرها فالاضافة الى الله تعالى مما لا دخل لها في جعل الحسن لعينها اولغيرها الا ان بعض الافعال حسنها بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايمان والصلاة وبعضها بالنظر الى الغير بان يكون المقصود الاصلي بالامر ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكنها تشبه بالحسن لغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الواسطة المذكورة

ونشبه بالحسن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الوسائط المذكورة وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون حسنها لعينها مع ان الحسن لعينه اما لذاته او لجزئه ولم يوجد شئ منهما قلنا الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لذاته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به كالايمان فانه حسن فى ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به وكالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان الركوع والسجود حسن فى نفسه مع قطع النظر عن كونه مأمورا به وكونها حسنة بكونها عبادة ايضا لاينافى ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة ومأمورا به كما فى الصوم والزكاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها فى كونها حسنة لعينها بمعنى النوع الثانى (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وكذا السعى الى الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة قلنا سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت الا انه يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولا نسلم ان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لفوات الاهلية شرعا فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدث الدائم لا ينافى وجوب الطهارة بالاجماع (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بعد وجوبها بدخول الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشق الثانى واجاب عنه صاحب التحقيق باختيار الشق الاول بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله واما حسن لحسن فى غيره) قال فخر الاسلام والذى حسن لمعنى فى غيره ثلاثة اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره لكن ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وهذا يسمى جامعا اما الضرب الاول فمثل السعى الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة وكالوضوء انما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثانى فالجهاد وصلاة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست فى آخر الجزء كما سبق فى مباحث المقيد بالوقت (واما حسن لحسن فى غيره فاما ان يتأدى ذلك) الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت (وهذا) الضرب من الحسن لحسن فى غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه

فما يحدبه يكون شبيها به وكذا الحال في صلاة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلا فهما ثمة (اولا يتأدى ذلك) الغير (بها) اى بنفس المأموربه بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعى) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لاتتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لواسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع الباغين ولو بغى مسلم اوقطع الطريق يسقط وجوب الصلاة عليه ولوحاضت يسقط الوضوء ولو مرض اوسافر يسقط وجوب السعى (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه اوغيره (يقتضى الضرب الاول) وهو مالايحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال حسن المأموربه

وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وانما عدل عنه المصنف وقدم الضرب الثانى لكونه وجوديا ولانه اقرب الى الحسن لعينه لكونه مشابها له واقتصر على ما ذكره في الاجمال وصرح بان المراد بالغير هو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاء حق الميت لاماذكره في التفصيل لان كفر الكافر واسلام الميت ليس مما يتأدى بنفس المأموربه وهو الجهاد وصلاة الجنازة لان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد بالجاهد والصلاة بالمصلى ولانه لامعنى لقوله وذلك معنى منفصل عنها لان المقام ليس مقام بيان انفصالهما عنهما بل مقام بيان عدم انفصالهما بمعنى تأديهما بنفس المأموربه لان مراده بالانفصال وعدمه عدم التأدى بنفس المأموربه والتأدى به ولهذا تركه واقتصر على التأدى وعدمه (قوله فما يحدبه) اى في الخارج يعنى ان الاتحاد الخارجى يصحح مشابهته بالاول والمغايرة الذهنية تصحح الواسطة على ماذكر في الحكمى من الاول وفيمافيه (قوله بهذا) اى بالاول حاصله ان نحو الجهاد وصلاة الجنازة جعل من الحسن لغيره شبيها لعينه ولم يجعل نحو الصوم والزكاة والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شبيها لغيره مع ان حسن كل منهما بالواسطة وحاصل الجواب ان الوسائط في نحو الصوم والزكاة والحج جعلت كالعدم ولاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شبيها لعينه وحسن ذلك على عكسه (قوله اولا يتأدى ذلك الغير) عبارة فخر الاسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لايتأدى بالذى قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانهما لاتتأديان بالوضوء والسعى وانما اعرض عنه المصنف لان المراد بالقيام بنفسه ان لايتأدى بالاتيان بالمأموربه بل يفتقر الى اتيان به على حدة وكذا مراد صاحب التنقيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأموربه ان لايتأدى بالاتيان بالمأموربه لامالايفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كما في الجواهر لان الصلاة عرض لايصح قيامها بهذا المعنى (قوله والامر المطلق عن قرينة تدل آه) قال فخر الاسلام والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأموربه وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل انتهى واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول مالايحتمل السقوط اصلا وبالقسم الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة اوحكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التقسيم الاول من تقسيم المأموربه الى الحسن

لمعنى فى نفسه والى حسن لمعنى فى غيره فالمصنف اختار التفسير الاول كما ترى وترك قوله وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى لان هذا المعنى اى كمال الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجبه فان قيل فلم لم يقل وكونه عبادة يوجب هذا المعنى ايضا كما قال فى التنقيح قلنا لان المقصود بيان ان مقتضى الامر ماهو من اقسام الحسن لا بيان موجب كونه عبادة فقال ان مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع الحسن فعلم منه ان ماعدا الضرب الاول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى الامر المقيد بقرينة تدل على حسن المامور به ولهذا ترك قول فخر الاسلام ويحتمل الضرب الثانى لكونه معلوما فكان الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط كالاقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى فى نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقرينة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الاقرار والصلاة دل على احتمال السقوط وفى الصوم والزكاة على كونهما شبيهة بالحسن لغيره والحاصل ان مشايخنا اختلفوا فى مقتضى الامر المطلق عن القرينة الدالة على حسن المامور به لعينه او لغيره فذهب بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستدلا بان الحسن ثبت ضرورة حكمة الامر والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يصار الى الاعلى وذهب الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستدلين بان المطلق ينصرف الى الكامل وكمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وهو ما يكون حسنا لعينه فان قيل لو كان مقتضى الامر المطلق كمال حسن المامور به وهو ما لا يحتمل السقوط اصلا لزم ان لا يجوز ظهر المقيم الغير المعذور اذا اداه فى بيته يوم الجمعة قبل فوات الجمعة كما قال الشافعى وزفر لان امر فاسعوا الى ذكر الله يقتضى حسن المامور به وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لا يحتمل السقوط اصلا مع انه يجوز عندنا وان لا ينتقض ظهر المعذور الذى اداه فى بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة مع الامام كما قال الشافعى لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق اقتضى فى حقه فرضية الظهر فاذا اداه لم ينتقض لكونه مقتضى الامر المطلق فالجواب انه لا خلاف فى ان الامر المطلق يقتضى كمال حسن المامور به وفى الصحيح المقيم مامور بالسعى الى الجمعة ولكن الشان فى معرفة كيفية الامر بالجمعة فى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله أهو بطريق النسخ كما قلتم ام بطريق التقرير كما قلنا لا سبيل الى ما قلتم لانه بعد فوات الجمعة يصلى الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة

لانه لا يصلح قضاء لهما لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا ولو سلم صلاحيته لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع فثبت ان اداء الظهر بعد فوات الجمعة عود الى الاصل وثبت ان قضية قوله فاسعوا اقامة الجمعة مقام الظهر فصار الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له الا ان الامر في حق الغير المعذور حتم دون حق المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وان اختلفا في وجوب الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأثم الصحيح المقيم باداء الظهر وترك الجمعة وان كان ما صلاه فرض الوقت لانه منهي عنه والنهي لغيره لا يمنع المشروعية ولا يأثم المعذور لعدم وجوب الجمعة في حقه لسقوطها عنه رخصة لئلا يلزم الحرج بالسعي اليها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة مع الامام انتقض ظهره لئلا يعود على موضوعه بالنقض فانها سقطت عنه رخصة لدفع الحرج فلو لم تجز جمعته بعد ما حضر وصلى مع الامام اختيارا للعزيمة كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهره (قوله ثم التكليف) شروع في بحث التكليف بما لا يطاق وقد فصله في التنقيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمور به بل من شرطه ومورد القسمة في اقسام الحسن هو المأمور به في صفة الحسن فلا وجه لدرجه في الاقسام المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة التراخي اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يتمكن العبد بها من اداء ما لزمه (قوله اعلم ان ما لا يطاق آه) واعلم ان كلمات القوم ههنا مختلفة جدا فلا بد ان يعلم اولا مراتب ما لا يطاق فنقول ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي جهل يعد عاصيا بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصيا واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم وانما النزاع في هذه المرتبة في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فالمانعون يجعلونه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فتكون مراتب ما لا يطاق اثنين لا ثلاثا والمجوزون يجعلونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعلق

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك

علمه تعالى وارادته فتكون مراتب مالا يطاق عندهم ثلاثا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او اعدام القديم ولا نزاع فى عدم جواز التكليف به فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالاجماع وشهادة الاستقراء وبالنصوص نحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبانه لو صح التكليف بالممتنع لذاته لكان الممتنع لذاته مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب حصول المكلف به من المكلف واما بطلان اللازم فلان الممتنع لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه اذ لا يمكن طلب حصول المجهول فاذا انتفى تصور وقوعه انتفى طلبه ايضا وانما لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا واللازم باطل لانه يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته لانا فى ثبوته و الا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهية الممتنع لذاته فان قيل لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع التصديق باحالة اجتماع النقيضين لان التصديق بصفة الشئ فرع تصور الشئ قلنا انا لا ندعى انتفاء تصوره مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور والتصديق باستحالة اجتماع النقيضين انما يستدعى تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا وقد يتصور منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع النقيضين ونحكم عليه بالحكم الثبوتى اعنى انه محال وهذا التصور ليس تصور وقوعه فان قيل الممتنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتى بانه معدوم وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ واذ ليس بثابت فى الخارج فهو ثابت فى الذهن وثبوته فى الذهن كاف فى طلبه قلنا ان الممتنع لذاته هو الوجود الخارجى ولا يتصور ثبوته فى الخارج والمتصور هو الثبوت فى الذهن وليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه فان قيل كيف يصح دعوى الاتفاق فى عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته وقد قال فى شرح المقاصد ان كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه و يؤمن به فى جميع ما يخبره ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه وذلك جمع بين النقيضين هكذا ذكره نقلا عن امام الحرمين ثم قال نقلا عن الامام الرازى ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة بانا لا نسلم ان ما ذكره عن الامامين يدل على ان المكلف به هو الجمع بين التصديق ونقيضه بل تحصيل

الايمان وهو ممكن في نفسه ومن العبد بحسب اصله وان امتنع بالنظر الى علمه تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن فيكون التكليف به جائزا بل واقعا بالاتفاق واخرى بان الايمان في حق مثل ابي لهب وابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وبقي كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التعيين فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري عادي فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز على ما نذكره واما في الثاني فلانه يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الاشخاص وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العلماء بل اتفاق اكثرهم كما صرح به الفاضل الچلبي والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فقال الاشعري والماتريدي يجوز التكليف به عقلا لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا قياسا على الشاهد فان من كلف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالمشي وعبده بالطيران الى السماء يعد سفيها قلنا قياس الغائب على الشاهد فاسد كيف والمكلف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد منه لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجماد لا خلاف في امتناعه قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد لان الجمادية تضاد الفهم اقول هذا القول من الاشعري مشكل مع قوله ان العقل مهدر بالكلية اذ لا حكم للعقل اصلا عندهم كما مر فكيف يقول يجوز التكليف به عقلا ثم النزاع في هذه المرتبة في الجواز اذ لا نزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن الاشعري من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لانها من قبيل ما لا يطاق عنده ﴿ قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به ﴾ واما النزاع في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فذهبت الاشاعرة الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره بعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين

تعلق علمه وارادته تعالى بعدمه وبالنظر الى اصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثير لها اصلا وانها غير سابقة على الفعل بل معه والتكليف لابد ان يكون مقدما على الفعل فيكون مقدما على ما مع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف وذهب جمهور الماتريدية الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد فى نفسها مع قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته وبناء على اصلهم من ان علم الله تعالى وارادته لا يجعلان نقيض متعلقهما ممتنعا اصلا لان العلم تابع للمعلوم عندهم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى انما يريد على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع فى الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل ايضا عندنا فلا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطاق قلنا المعتبر عندنا فى صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وهذه القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف بدون القدرة الحقيقية التى هى مع الفعل محال لامتناع الفعل بدونها قلنا امتناع التكليف بدونها ممنوع مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب ولو سلم لكن انتفاء القدرة الحقيقية وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان القدرة على الايمان هى بعينها القدرة على الكفر فالكافر قادر على الايمان قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل قلنا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده اى لو لم تتعلق بضده لصح تعلقها به لا ينافى كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به تعلق الكسب بالمكسوب (قوله والاجماع منعقد) اى اجماع الاكثر والا فقد حكى عن امام الحرمين والرازى ان التكليف بالممتنع لذاته جائز وواقع كالتكليف بايمان نحو ابى لهب كما ذكرناه واستدل المانعون بالاجماع والنصوص والعقل كما ذكرناه واستدل المجوزون بوجهين احدهما لو لم يجز لم يقع لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع لان العاصى كلف بالفعل مع انه يمتنع لعلمه تعالى بعدم وقوعه ولان الكافر مكلف بالايمان مع انه يمتنع منه الايمان لعلمه تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن ولان من مات قبل تمكنه من الفعل مكلف به مع انه يمتنع منه لموته قبله وكذا من نسخ عنه قبل تمكنه منه مكلف به مع امتناعه منه لنسخه قبله ولان المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبل وجود الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف قبله تكليفا بالمحال لعدم قدرته عليه وقت التكليف ولان افعاله

والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء

افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدوراً للعبد والالزم وقوع مقدور واحد بقدرة قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفاً بالمحال اجيب عنه بوجهين الاول لا نسلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات اونسخ عنه قبل التمكن بالفعل تكليف بالممتنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل ممكن تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورها منه بالنظر الى علمه تعالى وارادته واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن فلا يكون شيء منها في محل النزاع لان النزاع في الممتنع لذاته ومدار صحة التكليف قبل القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقاً لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدوراً للعبد ايضاً بالقدرة الكاسبة والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدور لله تعالى بالقدرة المؤثرة وللعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفاً بالمحال والثاني ان الامر لو كان على ما ذكر لزم ان يكون جميع التكليف تكليفاً بالمحال واللازم باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلانه لو وجب كل ما علم الله تعالى وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكانت الافعال كلها اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما محال اما بالممتنع فلكونه ممتنعاً بالذات واما بالواجب فلان التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان الممكن لا يجب وجوده بالذات ولا يمتنع بالذات بتعلق علمه تعالى وارادته وثانيهما انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فانه كلف ابا جهل بالايمان وهو تكليف بجمع النقيضين كما تقدم عن الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث قال ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعاً لذاته كاعدام القديم والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعاً لغيره بان يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافاً للاشعري انتهى فان المراد بالممتنع لغيره هو المرتبة الوسطى لا الاقصى وهو ظاهر ولا الادنى لانه ذكره بعد هذا ولانه لا خلاف في وقوع التكليف بها وهذا مخالف لما في شرح المقاصد فانه صرح فيه بان النزاع في المرتبة الوسطى انما هو في الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منفي قطعاً وهو الظاهر من المواقف ايضاً حيث قال نحن نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ولو منعه المعتزلة وبه صرح (وهذا هو محل النزاع)

ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط

المولى الخيالى (قوله ولهذا) اى ولكون محل النزاع ما لم يكن متعلقا للقدرة العبد قلت ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم اقل ثم التكليف بما لا يطاق على ما وقع فى كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لان لفظة ما لا يقدر عليه المأمور ادل عليه (قوله لا على قصد التعجيز) كما فى التحدى بمعارضة القرآن بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فان الامر فيه للتعجيز لا للتكليف اذ لا نزاع فى عدم جوازه (قوله بما لا يقدر آه) اى بما لم يقع متعلقا لقدرة المأمور اصلا او عادة (قوله محال) اى غير جائز على ما هو النزاع اذ لا نزاع فى عدم الوقوع كما ذكرنا ولهذا اتم الدليل الذى ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا ثم الظاهر منه ان عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من المواقف وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشعرى فى القول بجوازه (قوله فلان طلب حصول المحال) اى المحال من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا او عادة لا فى نفسه بل هو ممكن فى نفسه (قوله لا يليق اه) اذ لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فيستحق العقاب بترك ما كلف به وذلك لا يليق بالحكمة والفضل وما لا يليق بالحكمة سفه فالتكليف به سفه (قوله هذا) اى الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لان الترك انما يلزمه وقوع التكليف لا جوازه (قوله لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعند اصحابنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وهو قبيح لا يجوز صدوره من الحكيم المتعال وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمته وبين عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا نمنع الايجاب) يعنى انا نقول ان المعلوم يجب وجوده عند وجود جميع ما لابد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول بالايجاب على الله الا انه ايجاب بالاختيار فلا نمنعه لان ارادة الله تعالى واختياره داخل فى تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره (قوله وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز توضيحه انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

وإذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بدله) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة للفعل

بعدم وقوعه فوقوعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امكان كذبه تعالى وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقوع ما اخبر الله بعدمه محال فلا يجوز التكليف به ففى كلامه حذف صغرى القياس الاول وكبرى الثانى وفيه نظر لان كلية الكبرى ممنوع وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كاخباره تعالى بعدمه فلا تصدق كليته لجواز ان يكون هو ممكنا فى نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض (قوله واذا كان التكليف بالمحال) من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا اوعادة (قوله اى للمأمور) لو قال اى التكليف من قدرة المأمور لكان اولى (قوله المقارنة للفعل) اى توجد حال حدوث الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر وتتعلق به حال حدوثه لا قبله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انها توجد قبل الفعل والا لما كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اى الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها فى وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى الفعل عنها وقت وجوده فتنافى اللازمان وذلك يستلزم تنافى الملزومين ايضا فبين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل منافاة ولانها لو لم تكن قبل الفعل يلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والجواب عن الاول انا لا نسلم تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كما هو رأى الاشعرى ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب لا على القدرة الحقيقية ولم سلم انها تعتمد عليها لكن لا نسلم لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يكفى توهم وجودها ولو سلم لزوم وجودها حقيقة لكن لا نسلم انتفاءها وقت التكليف به بناء على ما روى عن ابى حنيفة واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين حتى ان القدرة على الكفر هى بعينها تصلح للايمان ايضا بدل الكفر فبتلك الصلاحية يصح التكليف فالكافر حال كفره قادر على الايمان قدرة حقيقية فيكون مكلفا به فان قيل كيف يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به فى ذلك الوقت لا قبله حتى يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت حدوث الكفر الا انه لم يجب الكفر بها لدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها صح تعلقها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق فى محله ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيجب وجود الكفر عندها قلنا نعم الا ان الوجوب الحاصل من هذه الجملة هو الوجوب بالاختيار وهو لا ينافى الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها وعن الفاق بانا

فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة

لانسلم ان الفعل حال حدوثه مستغنى عن القدرة بل محتاج اليها وما يتوهم من لزوم ايجاد الموجود ممنوع لانه لم يوجد قبل هذا الايجاد بل وجد بهذا الايجاد وعن الثالث بان كلامنا فى قدرة العبد لا فى قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة واستدل اصحابنا بوجوه الاول انها علة تامة فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول الثانى انها عرض والعرض لا يبقى زمانين ولو كانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة الثالث انها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لانه معدوم قبل وقوعه وان لا تكون الحالة التى فرضناها سابقة عليه بل مقارنة له وههنا ابحاث ذكرناها فى الكلام (قوله فانها علة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف وفى تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكرناه فى الكلام (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب) قال فى البزدوى وهذا فضل من الله تعالى ومنة عندنا خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف فى مسئلة الاصلح واعترض عليه بان هذا الكلام من فخر الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة عنده كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره فى بعض مصنفاته يدل على خلافه فانه قال فى بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الآلات جعلت شرطا لازما للتكليف عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة واجيب عنه تارة بالتوفيق بينهما بان مراده بما فى البزدوى ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شئ وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فانه فضل ومنة من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشتراطه فى صحة الخطاب عدل وحكمة واخرى بصرف اسم الاشارة الى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان كون اشتراطها فضلا ومنة من الله تعالى ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل الا انها لما لم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وان يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات والاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند القصد فضلا ومنة من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشتراط هذه القدرة هل هو

(بها تمكن) المأمور (من اداء مالزمه)
وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج
بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
كثير واما بهما فغالب (وهي) اى
القدرة المفسرة بماذكر (شرط لوجوب
الاداء لا الاداء نفسه لوجوده) اى الاداء
(قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج
الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت
شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط
بنفس الوجوب لانه) اى الوجوب
نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة
ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا
لم يؤد الى الحرج ولاقدرة ثمة فان قيل
نفس الوجوب لاينفك عن التكليف
المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه
قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى
استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى
لايأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة
احداثه فهذه القدرة لاتلزم التكليف
مطلقا بل حالتئذ (وهي) اى القدرة
(نوعان) النوع الاول (ادنى ماذكر)
من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلا
حرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (الممكنة)
لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار
على الفعل من غير اعتبار يسر زائد
(وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب
اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان
او ماليا

فضل من الله تعالى ومنة او حكمة وعدل اشارة الى جواز الامرين (قوله بها
تمكن المأمور) اى سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا
ان الطهارة لاتجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعمال الماء
ولم يجد من يستعين به بل يتيمم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيمم
ففي المبسوط انه لايجوز وفي قاضيخان ان كان المعين حرا اوامرأته جاز له التيمم
في قول ابي حنيفة لانه لايجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ
على قول ابي حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له
فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر ومن هذا قالوا ان كان المعين يعينه ببدل وهو يقدر
عليه لايجوز له التيمم عند الكل (قوله من اداء مالزمه) اى لزمه بهذا الامر
لاقبله تأمل (قوله ليخرج الحج) اى ليخرج بقيد غالبا يعني المقيد بالغالب لانه
قد يتمكن من اداء مالزمه بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج
بدون راحلة فقط فينتقض اشتراط الزاد والراحلة في الحج واذا قيد بالغالب خرج
هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لا غالبة وانما الغالب
بلا حرج هو التمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكثير ان كل ماليس بكثير نادر
وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله اذا لم يؤد الى الحرج) بان لم يكن
الفائت اكثر من صلاة يوم وليلة (قوله عدم الانفكاك ممنوع) اى عدم انفكاك
نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل
من العبد وهو صفة المكلف الآمر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل في ذمة
المكلف وهو صفة الفعل ولاتلازم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه
كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء (قوله فمعنى استلزام
التكليف القدرة آه) حاصله ان المراد بالقدرة التي كانت لازمة للتكليف هي القدرة
الحقيقية التي مع الفعل لكن لامطلقا بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احداث
الفعل فهذا المعنى يتحقق في النائم والمغمى عليه وانما المنفي عنهما هو القدرة
بمعنى سلامة الآلات والاسباب وبه صح هذا الجواب ماذكره في الكشف ان جواز
التكليف مبني على القدرة الحقيقية الا انها لما لم تسبق الفعل والتكليف لابد وان
يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب فاشتراط
القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم
وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنة على عباده

وحسنا لنفسه اولغيره (ولذا) اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهى موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة

(قوله وحسنا لنفسه اولغيره) ذكره بالواو واشارة الى انه تفسير آخر لطلقا تأمل (قوله لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف فى آخر الوقت بان اسلم او بلغ او طهرت او افاق فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة وما قيل ان القدرة التى هى شرط التكليف وان لم توجد حقيقة لكن يحتمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لسليمان عليه السلام وتوهم القدرة كاف لصحة التكليف ممنوع لان ما يكفى توهمه هو القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب بل لا بد من وجودها حقيقة والا لجاز التكليف بالحج بتوهم الزاد والراحلة وبصوم الشيخ الفانى بتوهم القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام بتوهم زوال المرض واللازم باطل فكذا الملزوم ورد بان توهم هذه القدرة انما لا يكفى اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف فيكفى توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب انا لا نسلم ان الوجوب فى ذلك الجزء يؤدى الى التكليف بما لا يطاق وانما يؤدى اليه ان لو كلف بالاداء فى ذلك الجزء وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس لكونه مطلوبا لعينه بل لكونه مطلوبا لخلفه وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان بعض الاحكام يكلف به لخلفه كالوضوء يكلف به للتيمم عنه عند عدم القدرة على استعمال الماء وكمن حلف ليمسن السماء فانه ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا باحتمال القدرة عليه ثم يحنث للعجز عنه ويلزمه خلفه وهو الكفارة والحاصل ان القدرة على نوعين حقيقية وهى مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب وهى مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على نوعين احدهما يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره فى لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء والثانى يصير الفعل به فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع يظهر اثره فى لزوم الاداء لخلفه لا لعينه (قوله انما هو بالاداء مطلقا) اى سواء اتم فى الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوبا لنفسه او مطلوبا لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثانى (قوله فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلف فممنوع وان اراد انتفاءها للاصل فسلم ولا يضر لان المقصود ههنا ايجاب الخلف فيشترط سلامة آلات الخلف لا سلامة آلات الاصل كما فى الكشف حيث قال

وأما ضعف الجواب الثاني فلأن وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا لما وقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع (الثاني اقتضاء) اى اعلى ماذكر من القدرة (ويسمى هذا) النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون اداتها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسيرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال

اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كلف به لا يكفي فيه توهم القدرة التي بمعنى سلامة الالات والاسباب واذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كاف لصحة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة واما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط اثره في حق خلفه ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة آلات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل وهو الاداء انتهى (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى انه لو اراد بالقدرة القدرة بمعنى العلة التامة فالملازمة ممنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج الى القدرة بمعنى سلامة الالات وانما شرطت هذه القدرة فضلا من الله ومنة على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله اى اعلى ماذكر) لانها شرط فيه معنى العلة بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لتحصيلها اليسر) اى يسر الاداء على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة الميسرة مغيرة صفة الواجب الى اليسر يعني ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب ابتداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكان وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة الممكنة تيسيرا للامر على عباده فضلا ومنة فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب من الامكان الى اليسر (قوله فهي زائدة على الشرط المحض) اى الذي ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط الانعقاد دون البقاء بخلاف اليسر (قوله في اكثر الواجبات المالية) كالنماء في الزكاة والخارج في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شيء) يحتمل ان يتعلق بيؤدي فتكون الحيثية للتعليل لكن الاولى حينئذ ان نقول حيث لم يبق عليه واجب ويحتمل ان يتعلق بهلك فتكون للتقييد وعلى التقديرين فالاعتراض معارضة (قوله في صورة هلاك المال) احترز بالهلاك عن الاستهلاك بان ينفق في حاجته او استبدل مال التجارة بغير مال التجارة بان نوى في البدل عدم التجارة عند استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراهم

اوعروض فان هذه الصور كلها استهلاك لا يلزمه ضمان الزكاة لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ولان محل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى ورد المقصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير ثم سقوط الزكاة فى صورة الهلاك عندنا وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد الحول بان ظفر بمن يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعى وبالتمكن من الاداء تقرر الواجب فى الذمة فلا يسقط بالعجز بعده كما فى صدقة الفطر والحج وديون العباد ولانه منعه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب ليس فى الذمة بل جزأ من النصاب تحقيقا للتيسر المعتبر فى الزكاة وعملا بكلمة الظرف فى قوله عليه السلام فى اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد المستحق بالدين اوالجناية فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولى الجناية فهلك فى يد المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه ضمانه بخلاف صدقة الفطر والحج وديون العباد فانها فى الذمة وبخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزأ من المحل لكنها جائزة للاذن بالاستبدال وبمجرد التأخير بعد توجه الطلب بعد الحول سواء طالبه الفقير بالاداء اولم يطالبه ليس باستهلاك لاحقيقة وهو ظاهر ولاحكما الا اذا استبدل مال التجارة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فللمالك ان يصرف الى من شاء من الفقراء فى اى وقت شاء واما تأخيره بعد طلب الساعى ففيه خلاف قيل يضمن لكونه متعينا وقيل لايضمن اذ لا تفويت فيه على احد لاملكا ولا يدا ولانه يجوز انه منعه لاختيار الاداء فى وقت آخر قيل وهو الاصح والاشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لكن للمالك رأى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا فله الحبس لذلك (قوله ولا تحذور فى ذلك) قال صاحب التلويح هذا الجواب فاسد اذ لا محذور ههنا اقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق واليه اشار بقوله وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه يعنى انه فوت تعيين الفقير مصرفا لمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال اوقيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله فى اختيار محل الاداء) يعنى يختار عين الشاة من ان يعين شاة مثلا او قيمتها (قوله هذا المحل) اى العين وقوله من محل آخر اى من القيمة اولعله ...

(ولا تحذور فى ذلك) لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية

(من غير اختيار الارش) حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك اوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا
وبالعكس (دون) بقاء النوع (الاول)
فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ)
المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها
هو حقيقة الاداء و(التمكن من الاداء)
والاقتدار عليه (يستغني عن البقاء)
اى بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما
كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة
فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه
العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ
لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر (ولذا) اى ولذلك الاستغناء
(قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه

الى من يشاء من المصرف في اى وقت شاء (قوله من غير اختيار الارش) اى ارش الجناية (قوله من الكثير) متعلق بالقليل او الايجاب (قوله فانه محال عقلا) لامتناع انقلاب الماهية (قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب) اى الواجب بالقدرة الممكنة يعني ان بعض الواجبات يجب بالقدرة الميسرة كالزكاة والعشر والخراج وبعضها بالقدرة الممكنة كالحج وصدقة الفطر فبقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا لبقاء ما يجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر ثانيا يأثم لبقاء الواجب في ذمته لان بقاءه يستغني عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذ المفتقر الى حقيقة تلك القدرة وبقائها هو نفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف بما لا يطاق واما التمكن من اداء الواجب فلا يفتقر الى حقيقتها وبقائها بل يكفي امكانها وتوهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف في بقاء الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلا حتى لم يجب الحج على من لم يملك الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها (قوله وذلك) اى كفاية توهم القدرة الممكنة بعد زوالها (قوله اذ البقاء غير الوجود) ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق (قوله لان هذه العلة آه) فيه اشارة الى دفع ما يقال ان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وحاصل الدفع ان ذلك فيما امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فانه زوال علة التشجيع على الكفار فبقي الحكم الى الآن واما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط لبقاء الواجب كما فيما نحن فيه لان اليسر لا يبقى بدونها فاذا زالت زال اليسر ايضا فلم يبق الواجب واجبا لانه لم يشرع الا بذلك الوصف هكذا نقل عنه في الحاشية وفيه نظر لان التفرقة بين ما يبقى بعد زوال العلة وبين ما لا يبقى من الحكم غير ظاهر والاصل عدم الفرق والاولى في الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال بخلاف المشروط مع الشرط وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فان النبي عليه السلام رمل في حجة الوداع تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما امرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك تكون

علته تذكر نعمة الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة لا يسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقي الحكم لانا نقول لا نسلم زوال المال بل جعل موجودا تقديرا زجرا له (قوله لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) استدلوا على اختصاص القدرة الممكنة بالاداء بوجهين احدهما ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة فالقضاء غير مشروط ببقائها مادام الواجب باقيا وثانيهما انه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعا فلو كان بقاؤها شرطا لما لزم قضاء هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطاق اجاب عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لا بنص جديد والا فلا بد من اشتراط القدرة الممكنة فيه كاشتراطها للاداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فان قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوبا لغيره يشترط فيه توهم القدرة ففي النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم امتداد الوقت فيه ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما اعتبر ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء وفيه بحث لان المؤاخذة الاخروية ووجوب الايصاء يجوز ان يكون خلفا عن القضاء كما ان القضاء خلف عن الاداء الا ترى ان الميت تبقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة في الآخرة مع ان الموت عجز كلي قلت ولقائل ان يمنع كون المؤاخذة الاخروية ووجوب الايصاء خلفا عن القضاء (قوله اما الزكاة فلانها آه) يعني اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال النامي عندنا فلانها انما تجب بالقدرة الميسرة والقدرة الميسرة ما تغير الواجب من العسر الى اليسر بالمعنى الذي تقدم ذكره ولا يحصل التغيير الا بالنماء لا بالنصاب لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين الذي بعد المائتين سواء في اليسر لان المدفوع ربع العشر في كل حال واذا لم يكن النصاب مغيرا للواجب لم يفد من القدرة الميسرة بل من القدرة الممكنة التي هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب ويرد عليه ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي

(لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا تبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب بدونه لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين سواء في اليسر لم يستفد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي

فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير لان القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكأنه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج

ملك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب ليس منها وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستدلوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس الا شرط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك فان قيل ان المعتبر في الزكاة ليس الا الغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه بان المراد ان الاغناء صفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلابد في اهلية الاغناء المأمور به ووجوبه من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم غالبا واما من آثر الغير على نفسه مع احتياجه من غير جزع فنادر فلا معتبر به في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثرة المال ولا حد للكثرة تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فمنهم من يحصل له الغنى بمال يسير ومنهم من يحصل بكثير فقدر الشرع له حدا وهو النصاب زائدا على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبغي آه) منشأه كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لا من القدرة الميسرة وحاصل الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لفوات القدرة الميسرة بفوات النصاب لان النماء يفوت بفوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة الممكنة على الخلاف السابق (قوله ولهذا) اي ولكون سقوط الزكاة لفوات القدرة الميسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل تبقى في حصة الباقي لبقاء النماء فيه فان قيل ان كمال النصاب شرط في الابتداء لوجوب الاهلية فلم لم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك بعض النصاب قلنا ان كمالها انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تقييد المال) يعني لو لم يقيد به لتوهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله واما الخراج ا) اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخارج كالعشر ويكون الواجب فيه شيئا معينا من الخارج وليس لذلك الشيء حد معين بل الامام مخير في تقديره بربع الخارج او خمسه او سدسه او سبعه او نصفه حين فتح

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وخراج وظيفة وهو يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض لا بعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئا في الذمة بتوظيف الامام على كل جريب ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على ارض السواد لكل جريب ولا بد ان تكون الارض صالحة للزراعة في النوعين حتى لو كانت سبخة او انقطع ماؤها او غلب عليها الماء لا خراج فيها اصلا وكذا لو اصابت الزرع آفة سماوية لا خراج فيها اصلا لعدم النماء التقديري في بعض السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقيل سقوط الخراج باصابة الزرع آفة فيما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن من الزراعة ثانيا في تلك السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموظف لوجود الخارج تقديرا لان التقصير لما كان من جهته جعل الخارج في حكم الموجود زجرا له والخراج الموظف يتعلق بالتمكن من الانتفاع لا بعين الخارج وقد وجد التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جناية لا يصلح سببا للتخفيف والمراد بالخراج في قوله لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج هو الخراج الموظف لا المقاسمة لان الواجب في المقاسمة لا بد وان يكون من جنس الخارج لانها تتعلق بعين الخارج حقيقة كالعشر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان الحج انما وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا الا ان الاستطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاسند الوجوب اليهما وكان اشتراطهما لثبوت ادنى تمكن من الحج لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر فلم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب والمراد بغالب التمكن بهما هو التمكن بهما بدون الحرج وانما اعتبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الحرج بلا زاد وراحلة وعن التمكن بدون الحرج بلا راحلة فان الاول نادر والثاني كثير لا غالب فلا يرد النقض بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة الممكنة في الحج فان قيل لم لم يعتبر هنا توهم القدرة بالسفر بالمشي والكسب في الطريق كما اعتبر في الصلاة بتوهم امتداد الوقت مع انه اقرب الى الوقوع فتكون هذه القدرة ممكنة والزاد والراحلة ميسرة فيكون وجوبه بالقدرة الميسرة مع انه لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب قلنا نعم الا ان في ذلك حرجا عظيما يفضي الى التلف وهو مدفوع بالنص وانما اعتبر ذلك في الصلاة للخلف وهو القضاء لا للاداء نفسه ولا خلف للحج

وقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب والغالب يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلاة مع ان هنا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلاة ...

واما صدقة الفطر فلانها تجب
بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية
وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة
ما يفضل عنها وملك نصابا ليلة الفطر
يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب
ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا
فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام
اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء
وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير
ليس امرا له الا بدليل) اختلف
في ان الآمر المكلف ان يأمر غيره
بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة
هل هو آمر لذلك الغير به ام لا فقيل
ليس بآمر الا بدليل وهو المختار
لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة
لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر
في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد
لا تتجر وليس كذلك فان قيل
التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان
وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا
لا ترفع التناقض وقيل آمر اذ فهم
ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا
وكذا من امر الملك وزيره

لانه غير موقت بوقت معين بل متى اتى فهو اداء فيكون وجوبهما بالممكنة لا الميسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة آه (قوله واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل قد تقرر في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمونه ويلي عليه لا النصاب وانما النصاب شرط حتى قالوا انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف يصح قوله تجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر والنصاب لوجوب ادائه وشرط له والمراد بالحاجة الاصلية مسكنه وثيابه واثاث بيته وفرسه وسلاحه وعبيده الخدم وحوائج عياله ودينه الحاصل وقت الوجوب او قبله لا بعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصحف الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها يعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غنى الفطر حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم يجب عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) اي عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك نصابا ليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنماء (قوله واعتبار النصاب ليس لليسر) حتى يجب بالقدرة الميسرة ويرد عليه ان القدرة الميسرة يجب بقاؤها لبقاء الواجب ولم يجب بقاؤها ههنا (قوله الامر بامر الغير) هذا ابتداء مسئلة وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي الصبي بان يأمره بالصلاة اذا بلغ سبعا هل هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا فقيل نعم وقيل لا الا بدليل واختاره المصنف واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان آمرا لذلك الغير لزم ان يكون الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون الصبي مكلفا بها ندبا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا يصار اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان آمرا له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا تعديا لانه حينئذ يكون آمرا للعبد الغير بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح والا لكان قولك آه لكن لما كان صالحا للاستدلال به جعلناه دليلا مستقلا

فليتأمل وهو تعد فان قيل يجوز ان يكون توسيط السيد استيذانا منه فلا يكون تعديا قلنا ان مجرد الاستيذان بدون الاذن من السيد تعد والثالث انه لو كان آمرا له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك لذلك العبد لا تفعل كذا لان قولك للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان مناقضا فان قيل ان قوله للعبد لا تفعل يجوز ان يكون رجوعا عما امر به فلا يلزم التناقض وايضا التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة فانه امر بالواسطة ونهى بالذات قلنا ان كونه رجوعا على تقدير ثبوته يكون دليلا على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لا ترفع التناقض عندنا واحتج الفريق الآخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشيء لعباده يفهم منه كونهم مأمورين بذلك الشيء وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشيء لرعاياه يفهم منه كونهم مأمورين به واجيب عنه بانه انما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر مبلغ للامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل (قوله على وجهه وكما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجبي (قوله اختلف في ان الاتيان آه) تحرير محل النزاع انه لا خلاف في حصول الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعد اتيان المأمور به على وجهه اذا لامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الاتيان بالمأمور به او بدليل آخر كما هو الظاهر من تقرير الشارح ايضا ومنه ظهر ان المراد بالقضاء ههنا معناه اللغوي لا الاصطلاحي كما صرح به الابهري (قوله بمعنى سقوط القضاء) لا خفاء في ان كلا من الصحة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يتحد هو بشيء من الصحة والاجزاء فلا بد ان يقدر لفظة بهما اي سقوط القضاء بهما فحينئذ يصح ان يتحد هو بهما بناء على ان المصدر المتعدي بحرف الجر يكون صفة المجرور (قوله لا بمعنى حصول الامتثال) يعني ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلا شك ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه بالاتفاق وان فسر بالثاني اختلف فيه بان اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به اولا والمختار انه يوجبه واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجبه فالامر ان بقي بعد اتيان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المأتي به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اي المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اولا بمعنى لا نكاره اولا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما كان ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يخرج عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر

اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى تجوز الصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق (و) لاتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفس الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا

تحصيل الحاصل وان بقي متعلقا بغير ذلك المأتي به يلزم ان يكون المأتي به اولا كل المأمور به والا لم يبق متعلقا بذلك الغير لحصول مأمونه ذلك الامر واللازم باطل لانه خلاف المفروض اذ المفروض انه اتى المأمور به على وجهه وان لم يبق متعلقا لا بهذا ولا بذلك بل كف عن مأمونه اتيان المأمور به على وجهه فهذا معنى اجابه السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب عنه انا نختار الشق الثالث اذ لا نزاع في حصول الاجزاء والامتثال بعد اتيان المأمور به على وجهه وانما النزاع في ان ذلك الاجزاء هل هو من الاتيان نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الاتيان به حصول الاجزاء من الاتيان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقة الثانية وهذا هو الجواب عن الوجهين الاخيرين الثاني ان الامر يقتضي حسن المأمور به على ما تقدم وحسنه يقتضي الصحة الشرعية لان ما لم يصح شرعا لا يحسن فاذا صح شرعا سقط القضاء الثالث انه لو لم يخلص من عهدته باتيان المأمور به على وجهه يوجب عليه ثانيا وثالثا وهكذا واحتج الفريق الآخر بوجوه ذكر الشارح اثنين منها مع جوابهما ومن وجوههم ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لو كان مستلزما لسقوط القضاء لأثم المصلي بظن الطهارة او سقط عنه القضاء اذا ثبت حدثه بعده لانه اما ان يكون مأمورا بها مع تعين الطهارة او مع ظنها فان كان الاول اثم لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه وان كان الثاني سقط عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا يأثم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق اجيب عنه بانا لا نسلم عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه وبان ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب آخر مثل ما اتى به وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث لا بالسبب الاول ورد هذا بان ما اتى به ثانيا اما في الوقت او بعده فان كان الاول فهو اعادة فحينئذ يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما اتى به (قوله على ان النهي للمجاور) اعني الارض المغصوبة ووقت النداء اذ لا نهي عن نفس الصلاة والبيع وانما نهي عن ايقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهي عن نفسهما لم يجز اصلا (قوله على ان بينهما) اي بين الامر والنهي وهو علاوة على الجواب وحاصله ان قياس الامر على النهي قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله او مجاوره) فالمطلوب بالنهي في المثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى المقتضي)

كلاهما على صيغة المفعول (قوله لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه) لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله فلا يفيد الجواز) لو قال فلا يبقى الجواز لكان اولى (قوله لان انتفاء الخاص) اعنى الجواز الواقع فى ضمن الواجب (قوله مع نسخ وجوبه) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ الجواز الواقع فى ضمن وجوبه (قوله بل لانتفاء الموجب) لقائل ان يقول ان بقاء الجواز يستغنى عن بقاء الموجب فانتفاؤه لا يستلزم انتفاءه فالاولى فى الجواب ان يقال لا نسلم ان انتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف وان الجواز الثابت فى ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترك وذلك الجواز ينتفى بانتفاء الوجوب والجواز الآخر لا بد له من دليل ولا دليل له (قوله لا خلاف فى ان طلب الآمر آه) اعلم انهم اتفقوا على ان امتثال المأمور باتيان المأمور به مطلوب وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امرا لانه لفظ طلب به الفعل واختلفوا فى اشتراط ارادة الآمر ذلك اى امتثال المأمور فقال جمهور اهل السنة انها ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف مراد الله تعالى عن ارادته لا يجوز عندنا لان كل كائن مراده تعالى وما ليس بكائن ليس بمراد لله تعالى ويجوز عند المعتزلة واحتجوا عليه بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان فلا يريد الكفر منه والامر بخلاف مراده والامر بخلاف مراده يعد سفها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به لكنه لا ينحصر فيه الا يرى ان السيد قد يأمر عبده امتحانا له هل يطيع امره اولا او اعتذارا عن ضربه له بانه لا يطيعه فانه امر مع انه يريد منه العصيان ليظهر اعتذاره الثانى لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة والامر غير الارادة الثالث انه لو كان مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضى بالقضاء واجب فكان الرضى بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء (قوله اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا) كالكفار فانهم امروا بالايمان ولم يمتثلوا فلو كان الامر عين الارادة او مستلزما لها لزم تخلف المراد عن الارادة واللازم باطل لان كل ما كان فهو مراده تعالى وما لم يكن ليس بمراده تعالى فكفر الكافر مراده تعالى وايمانه ليس بمراده تعالى وان كان المأمور به كما قيل

(ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لو قلنا بالقول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام

ووجه البناء ان الخلاف وان كان
في الامر الاعم من امر الله تعالى
وغيره لكننا لما لم نجوز تخلف
مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
مما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر
مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا
ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام
في جميع الصور ومن جملتها امر الله
تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة
لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد
في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول
بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان)
بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث
الى الناس كافة للدعوة الى الايمان
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني
رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمرون
ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات)
لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك
بهم اليق وانهم آثروا الدنيا
على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد
الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
(و) يؤمرون ايضا بلا خلاف
باحكام (العقوبات) من الحدود
والقصاص وغير ذلك لانها تقام
بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة
عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين
(واعتقاد) اي يؤمرون ايضا
بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات)
حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك
الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر

فعلى هذا يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بالمحال لاستحالة وقوعه قلنا
الذي امتنع وقوعه ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة لاستحالته
في نفسه كاجتماع النقيضين او لاستحالة صدوره عن العبد عادة كحمل الجبل
لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه مقدور له بالقدرة
الكاسبة فيصح التكليف به (قوله ان الخلاف) اي ان فيما نحن فيه اعني
اشتراط الارادة لصحة الامر وعدم اشتراطها (قوله ويؤمر الكفار بالايمان)
اعلم انهم اتفقوا على ان الكفار مكلفون بالايمان لانهم اهل لادائه فكانوا اهلا
لوجوبه ايضا فوجب عليهم وبالمعاملات الشرعية ايضا لكونهم اهلا لادائها
اذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا
الدنيا على العقبى واما التعليل بانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فاخص من
الدعوى لان الدعوى في حق الكفار لا في حق اهل الذمة فقط وبالعقوبات ايضا
من الحدود والقصاص لان المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على
اسبابها وهم بالانزجار اليق دفعا للفساد عن العالم والحاصل ان من كان اهلا
لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب والكفار
لما كانوا اهلا لاداء الايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات
كانوا اهلا لوجوبها ايضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤاخذون في الآخرة بترك
اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب اداء العبادات في حق احكام
الدنيا فذهب الشافعي والعراقيون منا الى انهم يؤمرون بها وذهب عامة مشايخ
ماوراء النهر منا والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وجمهور المتأخرين الى انهم
لا يؤمرون بها وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها لا يصح
بالاتفاق لكفرهم ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق
احكام الآخرة فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخرين ومن هنا قالوا ان
تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الاصول
واعتقاد وجوبها تمسك الاولون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكوة
واما العقل فلأن سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة وشرط
الاهلية وان كان معدوما حالا لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث
مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور بالكفر كان
ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لانه اغلظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان

سببا لذلك قالكفر اولى وانما لايجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ماقبله فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لايصح منهم فلا يجب عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة تجب على كل مسلم علم الله تعالى انه لايصلي مع ان الاداء غير ممكن منه لان خلاف علم الله تعالى وخلاف علم الله يمتنع وقوعه لكنهما وجبا عليه لتوجه العذاب في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب لتوجه العذاب في الآخرة وتمسك الآخرون بالنقل والعقل ايضا اما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تنصيص على ان اداء الشرائع مرتب على الايمان فعلم منه انه على تقدير عدم الاجابة لا تفرض الشرائع اما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير القائلين به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم يقع خلاف واما العقل فلوجهين احدهما ان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط للتكليف بالمشروط والايمان شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث والجنب حيث كلفا باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول الاهلية بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للذين لايؤتون الزكاة فجاز ان يحملا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بالعبادات فان قيل ان في سقوط الخطاب والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لايصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاخراجهم عن اهلية ثواب العبادات نظيره ان الطبيب لايأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا ولقائل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمسئلة الطبيب للعليل لايستقيم لان اسوأ حال العليل ان يموت فترك المداواة في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر فلا تناهي لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شيء (قوله

فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون باداء (ما يحتمل السقوط منها) اي من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احترازعن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا الآية والامر للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر (بوضعه) حال من ضميربه اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك)

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اى وجوب اداء العبادات فى حق المؤاخذة الاخروية لا فى حق المؤاخذة الدنيوية (قوله فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى) يعنى ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر (قوله اى من الخاص النهى) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد اعلم ان النهى فى اللغة هو المنع واختلفوا فى تعريفه على اصطلاح الاصول على خلاف ما فى حد الامر مقبولا ومزيفا فقيل هو لفظ طلب به الكف جزما بوضعه له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة قيوده وفيه اشارة الى ان المطلوب بالنهى هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالنهى فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه عدم فعل فالاولى ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم برأسه آه) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدرى الذى اشتق منه الصيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى فان الظاهر منه ان المطلوب به هو العدم كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقدور للعبد فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقدور له باعتبار استمراره اذ له ان يفعل فيزول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من التعريف بانه صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال هو العدم ثم اتفقوا على ان صيغة النهى تستعمل فى التحريم والكراهة والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والارشاد الى ما هو الاوفق والشفقة وعلى انها مجاز فى غير التحريم والكراهة واختلفوا فيهما فقيل انها حقيقة فى التحريم مجاز فى الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وقيل بالتوقف (قوله طلب به) اى باستعمال ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة مصدر محذوف اى طلبا جزما (قوله اى لطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا للغرض لا صلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب دوام الترك) اختلفوا فى ان موجب النهى ما هو والمشهور انه وجوب الانتهاء عن المنهى عنه لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ولانه ضد الامر وموجب الامر وجوب

الائتمار موجب ضده ووجوب الانتهاء وفى التركمان ان موجبه صيرورة المنهى عنه حراما واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضده فى الحقيقة كان وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهى واما موجبه فصيرورة المنهى عنه حراما قلت والحق ان وجوب الانتهاء موجبه وصيرورة المنهى عنه حراما مقتضاه كالقبح تأمل ثم اختلفوا فى انه هل يوجب دوام الانتهاء عنه اولا يوجبه والاكثر على الاول واختاره المصنف واحتج عليه بان معنى لاتضرب مثلا لايصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى لاتضرب ذلك بل هو محل النزاع ولو سلم ذلك ولكن كون النكرة فى سياق النفى عاما انما يقتضى عموم الضرب لافراده اى لاتضرب باى ضرب كان ولايقتضى عموم الازمان والاوقات فلا يمتنع وقوع الضرب فى المستقبل ولايوجبه الدوام والاولى فى الاستدلال ماف المختصر ان العلماء لم يزالوا فى جميع الازمان والامصار يستدلون بالنهى على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجماعا على انه يوجب الدوام الا ان يدل دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه مقيد بوقت السكر وقال قوم انه لايوجب الدوام لانه قد ينفك عنه فى نهى الحائض عن الصلاة والصوم فلا يقتضى فى صورة اخرى اذ لاقائل بالفصل قلنا انه نهى مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك والكلام فى النهى المطلق دون المقيد (قوله لاموجبه) لانه لو كان موجبه لم يستقم التقسيم الآتى من انه اما لعينه اولغيره لانه حينئذ يكون للنهى لالعين المنهى عنه اولغيره فيستقيم على مذهب الاشعري لاعلى مذهبنا (قوله وليس المراد به انه قبيح آه) يعنى انه ليس المراد بكون المنهى عنه قبيحا لعينه ان الفعل المنهى عنه من حيث هو وفى نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير قبيح كما انه ليس المراد بكون المأموربه حسنا لنفسه ان الفعل المأمور به من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخلة فى حقيقة الفعل القبيح والحسن وان قبحه وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والا لزم ان يكون الايمان مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا قبيحا وليس كذلك بل الحسن لعينه هو الايمان بالله والصلاة الى الله واما الايمان بالجبت والطاغوت وكذا الصلاة اليهما فقبيح لعينه وكذا الكفر الى الله قبيح لعينه والكفر الى الجبت والطاغوت حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان المضاف الى الله تعالى حسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى حسن

لان معنى لاتضرب مثلا لايصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم (الا الدليل) بدل على [illegible] كقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى قال الخلف فقد انفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلاة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق (ويقتضى القبح) لابمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملائم الطبع كالمرارة وبالجملة كل مايستوجب الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل وورد به الشرع ام لا بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا (فى الدنيا و) متعلق (العقاب) آجلا (فى العقبى) اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختياره لفظ يقتضى على مايوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لا ان النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ماعرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى لاموجبه فالقبح (اما لعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل وقبحه بجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوضعه لا باصله كما سيأتي

كان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالايمان من جهة وقوعه لله تعالى حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها منشأ للحسن والقبح لايضر كون ذي الجهة حسنا لعينه وقبيحا لعينه وهذا هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح يعني ان عين الفعل الذي اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لا ان عين الفعل الذي نهى عنه قبيح من حيث انه نهى عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعري من ان الفعل نهى عنه فقبح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته الى الله لانه لايكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف الى الجبت والطاغوت ليس كفرانا للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحا او حسنا لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مالى المسلم والذمي وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحربي حسن لعينه (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللواطة فان الوطئ انما شرع في محل قابل للتوالد بعقد شرعي او ملك يمين والدبر ليس بمحل له فيكون تضييعا للماء كتبذير الحنطة في الارض السبخة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا فان قيل ان بيع الحر كان جائزا في زمن بني اسرائيل ولو كان قبحه لعينه لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين وانقاذ نبي من القتل ولو كان قبحه لعينه لما جاز اجيب عن الاول باننا لانسلم ان بيع الحر كان جائزا في ذلك الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام لا للاسترقاق وعن الثاني باننا لانسلم انه يحل له الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمته كما في اجراء كلمة الكفر كذا في شرح الهندي (قوله اى عدم المشروعية باصله ووضعه) اعلم انهم اختلفوا في النهي عن الشئ للقبح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعا لا لغة باصله ووضعه في العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس وقيل لايدل فيهما اصلا وقيل يدل شرعا في العبادات لا في المعاملات واحتج الاول على دلالته عليه شرعا بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدلين على البطلان وعدم المشروعية بالنهي في الانكحة والبيوع مثل ولا تنكحوا المشركات ولا تبيعوا الذهب بالذهب الخ في محل الاجماع والثاني انه لو لم يدل على بطلانه

شرعا لزم ان يكون لنفي المنهي عنه مصلحة تستدعي النهي ولثبوته ايضا مصلحة تستدعي صحته واللازم باطل لان المصلحتين ان تساوتا امتنع النهي لتعارضهما وان كانت مصلحة النهي مرجوحة فاولى ان لا ينهى عنه وان كانت راجحة امتنعت الصحة واحتجوا على عدم دلالته عليه لغة بان بطلان المنهي عنه عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على سلبها حتى تكون الدلالة لغوية ولا في معناه ايضا لان معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام ليس عينه ولا جزءه ولا لازمه لغة لان الاحكام الشرعية حادثة فلا تكون اللغة مستلزمة لها لانفكاكها عنها قبل الشرع واحتج الثاني على دلالته عليه لغة بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدلين بالنهي على البطلان لغة واجيب بانا لا نسلم دلالته عليه لغة لجواز ان يكون شرعا الثاني ان الامر يقتضي الصحة والنهي لا يقتضيها فلابد ان يقتضي البطلان واجيب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الصحة لغة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى النهي البطلان لجواز اتحاد حكمي النقيضين ولو سلم لزوم اختلاف حكميهما فاللازم من ذلك ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحتج الثالث بانه لو دل على بطلانه لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة النهي المنهي عنه لغة او شرعا ولكنه لا مناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لعينه وان فعلت يثبت لك الملك صح من غير تناقض واجيب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهي لا يقتضي البطلان بل باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة واحتج الرابع بوجهين احدهما انه لو لم يدل على صحة المنهي عنه شرعا في المعاملات لكان المنهي عنه غير الشرعي لان كل ما كان شرعيا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا في الشرع لا يكون شرعيا فلو لم يكن المنهي عنه صحيحا لم يكن شرعيا بل يكون غير شرعي واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في نحو صوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوي واجيب بان كلامنا في المعاملات لا في العبادات وبانا لا نسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

ان الصلاة المأمور بتركها في قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام أقرائك هي الصلاة الشرعية لا اللغوية والصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر الشارع بل المعنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث لعدم الفائدة واللازم باطل واجيب بانا سلمنا ان يكون ممتنعا لكن الممتنع انما لا يمنع اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات المنهي عنه فانه يجوز ان يمنع عنه على ان قولكم هذا منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فان نكاح المشركات وصلاة الحائض ممتنع شرعا وقد منع عنهما هذا بيان حكم القبيح لعينه واما حكم القبيح لغيره اي لوصفه وهو الفساد فاختلفوا فيه ايضا بان النهي هل يدل عليه لغة او شرعا وقيل يدل لغة لا شرعا وقيل بالعكس واحتج الاول بانه لو دل شرعا لناقض تصريح الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تصل في مكان كذا وان صليت فيه صحت صلاتك لم يكن تناقضا كما مر واجيب عنه بمثل ما مر من ان دلالته على الفساد ظاهر والتصريح بالصحة اقوى منه وقد يترك الظاهر بما هو اقوى منه واحتج الثاني بانهم لم يزالوا مستدلين على تحريم صوم يوم العيد بالنهي لوصفه ولم ينكر احد فصار اجماعا على ان النهي صيغة تدل على فساد المنهي عنه واجيب بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فمسلم وان ارادوا عدم صحتهما معا فهو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطلان والفساد والصحة فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء ام لا فصلاة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقته امر الشرع بالصلاة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة شرعا كالبيع للملك ومعنى البطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام ومعنى الفساد يرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وقسم ثالث عندنا غير البطلان وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كما في الكشف (قوله وليس ركنه) ولو قال وليس شرطه لكان اوفق لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان الثمن كالملك لم يصدق على البيع

(واما ذلك) القبح (لغيره) اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه

ولا

ولا ركنا له كذلك ليس وصفا له لانه من قبيل الاعيان والوصف من قبيل المعانى قلنا المراد بالوصف المذكور ما لا يكون مقصودا اصليا سواء كان من الاعيان او من المعانى والثمن وصف بهذا المعنى كما ذكره الشارح (قوله لانه وسيلة الى المبيع) قيل ان كونه وسيلة الى المبيع لا ينافى كونه جزأ لجواز ان يكون احد جزئى الشئ وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا اصليا فالاولى فى الاستدلال على عدم كونه جزأ ان يقول ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ولهذا لم يجز بيع ما لم يكن فى ملكه نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ولقائل ان يقول ان اجزاء الكل متساوية فى كونها مقصودة فى الكل الا يرى ان الكل ينتفى بانتفاء اى جزء كان فلا يكون واحد من الاجزاء وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم) لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها والنهى عنه ليس لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فى هذه الايام لانها ايام اكل وشرب فان قيل ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى فى تلك الايام وترك الاجابة لدعوة الله فيها ليس غير الصوم فى تلك الايام بل هو عينه فيكون قبحا لعينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس قلنا ان الصوم هو الامساك عن المفطرات فى تلك الايام من الطلوع الى الغروب والاعراض وترك الاجابة ليس عينه بل لازم لوجوده الخارجى صادق عليه غير منفك عنه فيكون غيره وفى الطريقة المعينة ان النهى ورد عن عين الصوم فى هذه الايام فيكون قبحا لعينه لا لغيره وصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل واجيب عنه بان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى قبحها لغيره عندنا الا بدليل يصرفه عنه الى القبح لعينه اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ولا دليل هنا اقول الصوم من حيث انه مضاف الى الايام المنهية قبيح لعينه كالايمان من حيث انه مضاف الى الله تعالى فهو حسن لعينه وكالكفر من حيث انه مضاف الى الله بناء على ما تقدم من ان الاضافة فى باب الحسن والقبح داخلة فى حقيقة الافعال ومن حيث كونه اعراضا عن ضيافة الله قبيح لغيره لان الاعراض عن ضيافة الله وصف لازم للصوم المضاف الى الايام المنهية فصاحب الطريقة نظر الى الاولى وغيره نظر الى الثانى (قوله وبالعكس) بان يوجد الاخلال بالسعى

قوله لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا اصليا فجرى مجرى الآلات الصناعية (كصوم الايام المنهية) يعنى العيد وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به وصفا له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون النهى لامر مجاور للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه قابلا له فصدق عليه (كالبيع وقت النداء) اشتغال عن السعى الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس

(والنهي المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضي الاول) يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة اوكون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز في العقول

بدون البيع بالمكث في بيته قال السمرقندي وفيه بحث اذلا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذالكلام في مثل هذا البيع لافي مطلق الانفكاك (قوله والنهي المطلق آه) لما بين معنى القبيح لعينه ولغيره وذكر اقسامه شرع في بيان ان النهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره ماذا يقتضي من انواع القبح اذلانزاع في ان النهي المقيد بالقرينة يجري على مقتضى القرينة وبيانه ان النهي اما عن الافعال الحسية اوعن الافعال الشرعية فان كان الاول فالاصل فيه انه يقتضي القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا سواء كان قبح عينه لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه الاان يقترن بالقرينة الدالة على ان النهي لغيره لالعينه فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وضعا فحكمه حكم القبيح في كونه باطلا وان كان مجاورا لايكون في حكم القبيح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضي القبح لغيره الاان يقترن بالقرينة الدالة على ان النهي عنه لعينه كبيع الحر والملاقيح والمضامين فحينئذ يكون قبيحا لعينه وعند الشافعي يقتضي القبح لعينه كالنهي عن الافعال الحسية الاان يقترن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا في معنى الحسي والشرعي قيل الحسي ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع ويعرف به كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والنكاح والطلاق والعتاق واعترض عليه بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لايتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لاباعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة في الشرع فانها من هذه الحيثية تتوقف على الشرع ورد بان المتوقف حينئذ على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما لايتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسي ماله وجود حسي فقط والشرعي ماله وجود حسي وشرعي معا باركان وشرائط معتبرة في الشرع واختاره في التوضيح وقيل الشرعي ما كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فيه والحسي بخلافه واختاره الشارح (قوله اوكون الفعل شرعيا) عطف على القرينة ولايخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لايصلح مانعا عند الشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلايحسن عطفه على ماقبله لان كون القرينة

الدالة على كون النهي لغيره مانعا اتفاق بيننا وبينه (قوله ورد به الشرع ام لا) الانسب لما ذكره في تعريف الحسي ان يقول من غير حكم مطلوب له في الشرع لان ماذكره يناسب تعريف الجهي بما لا يتوقف تحققه على الشرع وهو من لما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للنهي (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون للقبح لعينه لان الظاهر في الالفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة النهي عن الحسيات هو القبح لعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن الظاهر (قوله وهو الاذى) لقوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء (قوله ولذا) اي ولكون النهي للمجاور (قوله يثبت به) اي بوطئ الحائض (قوله الحل للزوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا فانقضت عدتها وتزوجت بآخر وقت حيضها فوطئها الثاني حال الحيض وطلقها حلت للزوج الاول بوطئ الثاني حال الحيض وكذا يثبت النسب منه لو ولدت لستة اشهر ويكمل المهر اي تأخذ تمام المهر من الزوج الثاني لا نصف المهر لكون الوطئ حراما ولا يبطل بذلك الوطئ احصان القذف بل يحد لان الوطئ لا يضر العفة عن الزنا وهو الشرط في احصان القذف (قوله والنهي المطلق عن الافعال الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية المنهي عنها ان دل دليل على ان قبحها لعينه فباطل بالاتفاق كبيع الملاقيح والمضامين والحر وان دل على ان قبحها لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه كالصلاة في الارض المغصوبة وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل كالنهي لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل النهي ورد مطلقا فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل كالنهي لعينه وماذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان قبحه لوصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه ايضا لزم ان يكون صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد فحينئذ يكون النهي لغوا فالخلاف بيننا وبين الشافعي في مسئلتين كما صرح به المصنف حيث قال اولا ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وضعا عندنا فيصح باصله ويفسد بوصفه واستدل بما حاصله ان المنهي عنه فعل شرعي وكل فعل شرعي يمنع جريان النهي على اصله فالمنهي عنه يمنع جريان النهي على اصله دون وصفه فيصح اصله ويفسد وصفه اما الصغرى فللقطع بان الحائض انما نهيت عن الصوم الشرعي والصلاة الشرعية لا الامساك والدعاء اللغويين واما الكبرى

ورد به الشرع ام لا (والنهي) عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (الثاني) يعني القبح لغيره لوجود المانع (في الوصف) يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف فيكون النهي عنه (كالاول) يعني القبح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو تضييع النسب وايضاع الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اي لا يكون النهي عنه في صورة كون الغير المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر كالدخول في غير حال الحيض واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضي (اول الثاني) يعني قبحا لغيره وصفا

(فيصح) النهي عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا بمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قال الشافعي) النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا

فلانه لولم يمنع جريان النهي على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح المنهي عنه كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث فان قيل ان المحال هو المنع عن الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل واما المنع عن الممتنع بهذا المنع فليس بمحال بل كان ما نهي كذلك اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهي لايكون وجوده في المستقبل متصورا شرعا اذ تصوره الشرعي لايكون الا بمشروعيته واذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لامحالة فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالامر فان قيل انه منقوض لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فان نكاح الاباء لايتصور وجوده ابدا لامتناعه بالنهي اجيب عنه بان النهي فيه بمعنى النفي مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاباحة وقد انتفت بالنهي فكيف يصح باصله قلنا النهي انما يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لا باباحته وقال الشافعي ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه فيبطل المنهي عنه كما في الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما تلخيص ما ذكره فخر الاسلام من ان النهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية ونهي عن الافعال الشرعية وكل من القسمين يقتضي القبح لعينه عند الشافعي لان العمل بحقيقة كل قسم واجب لامحالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في القبح لعينه فمن قال انه يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره فخر الاسلام المنع بانا لانسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة بقوله لامحالة باطلة فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز وذلك باطل وبانا لانسلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وما نحن فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فيه بل بطريق الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل عدل المصنف الى ما ذكره من التلخيص والاختصار لكنه يرد عليه ايضا انا سلمنا

ان المطلق كل شئ يتناول الكامل منه لكن قوله ان الكمال في القبح لعينه ان اراد به انه كذلك في الحسيات فسلم والكلام ليس فيه وان اراد انه ليس كذلك في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته لانه لو كان قبحا لعينه كما قاله الشافعي لخرج النهي عن حقيقته وكان نسخا والثاني ان النهي يقتضي المعصية والمشروعية تقتضي الرضى لان المشروعية استعباد من الشارع لعباده بوضع طريق يوصل الى رضى الله تعالى فيتضادان واجاب عن الوجه الاول بما حاصله ان القياس على الامر قياس مع الفارق وعن الثاني بمنع التضاد بينهما مستندا لاختلاف جهة المشروعية والمعصية ثم ذكر الخلافية الثانية بقوله ويقتضي النهي الفساد في الوصف لا البطلان خلافا له (قوله كمال المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله يبطل المقتضي) على صيغة اسم الفاعل (قوله لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود) ذكره بيانا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باصله ويفسد بوصفه كما ذكره القوم لانه لا يصلح الزاما للخصم اذ الخصم لا يسلم وجوب تصور وجود المنهي عنه وانما قال به علماؤنا لما قال محمد في كتاب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها نا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يكون لغو اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر فيكون عما يتكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب تصور وجود المنهي عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق عقابه والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود في المستقبل بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيكون الاتيان والترك مضافا الى اختياره ولو لا تصور وجود المنهي عنه ممكنا لكان عدم المنهي عنه لعدم امكانه في نفسه لا لامتناع العبد عنه باختياره فلا يثاب عليه فيصير النهي نسخا والنهي بخلافه لان النهي يصرف في المخاطب بالمنع عن فعل المنهي عنه باختياره والنسخ تصرف في الحكم المنسوخ برفع مشروعيته حتى لا يثاب على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختياره كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فانه لا يثاب على امتناعه كما لا يثاب على امتناعه عن شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهي الحقيقي

(قلنا) في الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) بفتح الضاد اي القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل المقتضي) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال المقتضى (ثمة) اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمة والعبرة بالمعاني لا الصور

وبين القبيح لعينه منافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما هو الآخر فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود في المستقبل حتى لا يكون نسخا فاذا كان متصور الوجود يكون صحيحا باعتباره وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان بينه وبين النسخ والقبيح لعينه منافاة كيف وانه قد يكون طريقا الى النسخ نحو ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجتمع مع القبيح لعينه كالنهي عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن النفي وكلامنا في حقيقة النهي وانما لا نمنع اجتماع النهي والقبيح لعينه في الافعال الحسية لان القبيح لعينه لا ينافي وجود الفعل الحسي حسا لامكان وجوده مع كونه قبيحا لعينه وانما نمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكر من الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجتمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النفي ايضا والحاصل ان النهي في الافعال الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لامكان الاجتماع واما النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا فمجاز عن النفي لعدم امكان الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيره فانه على حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما قبح لغيره والنهي المطلق عن القرينة حملناه في الشرعية على القبح لغيره عملا بحقيقته (قوله واعترض بان امكان الفعل آه) حاصل ما ذكره الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ بين اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على معانيه اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع بان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وتجويز الشرع فبالنهي امتنع الجواز فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لامكانه ولا يحتاج الى امكان وجوده الشرعي واجيب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والامساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع

واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان الفعل الشرعي واجيب بان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه

النية فى الليل فاذكره صاحب القواطع لايسمى حقيقة الصوم ورد بانه لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب فالاولى فى الجواب عنه ماذكره الشارح من ان النهى عن الفعل الشرعى لابدله من تصور وجود المنهى عنه شرعا حتى لايعد عبثا ولا يكفيه التصور باعتبار معناه اللغوى ولاباعتبار وجوده الحسى والعقلى فان قيل ان الحائض نهيت عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما ممتنع شرعا ابدا اجيب بان النهى فيهما بمعنى النفى مجازا لكون قبحهما لعينه بالقرينة الدالة عليه كما فى بيع الملاقيح والكلام فى الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه بالانسلام ان وجودهما ممتنع شرعا وانما يمتنع ان لو كان المعنى الشرعى هو المعتبر شرعا وليس كذلك بل معناه مايسميه الشارع بذلك ولو كان المسمى باطلا وصلاة الحائض وصومها باطل مع وجود تسمية الشارع (قوله ويمكن ان يجاب عنه) فيه انه يشعر ضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الا وجود التصور فى المستقبل لافى الماضى لان الابتلاء بالنهى لايكون الا بامكان التصور فى المستقبل (قوله كالاحرام والطلاق الفاسدين) فان المحرم لوجامع قبل الوقوف بعرفات او احرم مجامعا اهله يفسد احرامه وحجه ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيأ من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء فى العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق فى الحيض (قوله والحلف على معصية) فانه اذا حلف على معصية يلزمه الحنث فى يمينه ويكفر عنه وهو دليل على مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملاقيح) فانه باطل بالاتفاق لعدم الركن وهو مبادلة مال بمال فكان النهى فيه مجازا عن النفى فكان نسخا وفى التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقيح فى البطلان لانه نفى بقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود فيكون باطلا وفى النهاية المراد بالفاسد فى باب النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك فى باب النكاح مع التنافى وانما يثبت الملك ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لايتضمن المقاصد ولايثبت الملك وهو الفاسد لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد فيه التحريم كنكاح المحارم ونكاح المتعة والموقت وغيرها باطل وانما عبروا عن بعضها بالفاسد اشارة الى الفرق

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد وجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء من الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر فى الامور وجوب تصور الامتثال فى المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا فى الجواب عن الدليل الثانى (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما (فلا تضاد بينهما) لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ماتفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (ففيما) اى فيقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه) اى عين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى المحذوف (كبيع المضامين) وهى مافى اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيح) وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعه عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضى النهى فى صورة تدل فيهما القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه (الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (فى المجاور)

بين المختلف فيه في صحته وفساده وبين المتفق عليه على بطلانه فعبروا عن الخلاف فيه بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح مع بطلانه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد كما في التلويح و يعارض ما في الاسنوي وشى ان نكاح المحارم قيل فاسد فتترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا تترتب عليه الاحكام فانه صريح في الفرق بين الفاسد والباطل في باب النكاح (قوله وهما جزء الصلاة) فيه انا لا نسلم ان الحركة والسكون جزآن من الصلاة لانها عبارة عن اركان معلومة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازملن لها غير منفكين عنها في وجودها الخارجي واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل على الجزء بل اشتمال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض بالوصف اللازم بناء على ان وصف الجزء وصف لكان اولى (قوله واجيب بان المعتبر في جزئية الصلاة) واجاب عنه القاآني بان الصلاة في الدار المغصوبة ليس مأمورا به من حيث انها صلاة في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلاة مطلقة وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منهيا عنه ممنوع والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلاة المطلقة قد تحقق بدون تلك الهيئة والملزوم لا يتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمأمور بها فيصح نظيره ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع باطاعته من حيث انه خاط وبعصيانه من حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة مأمورا به ومنهيا عنه من وجهين انتهى حاصله ان المأمور به هو الصلاة المطلقة والمنهي عنه هو المقيدة ولا يلزم من قبح احدهما قبح الآخر فان قيل ذكر في المختصر انه اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضربا ما فان المطلوب فردما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية لان الغرض تحصيل المطلوب والمشتركة وان كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الاعيان فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة مأمورا بها قلنا لك

اي حينئذ اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له (كالصلاة في) الارض (المغصوبة) فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال اصحابنا الامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلاة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلاة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه والا تفسد كل صلاة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا ممكن الانفكاك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلاة في الوقت المكروه لان بتعصيانه في السببية ولا في الصوم

المطلوب بالامر المطلق هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شيء لكن لامن حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ماهو رأى الاكثرين بل من حيث انه يوجد بشيء يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو الماهية من حيث هي لابقيد الكلية ولابقيد الجزئية وان كانت لاتنفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل الوجود والثاني ليس بمدلول الامر المطلق واما الماهية لابشرط شيء فلا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدا فيها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره ابن الحاجب ولا المشترك المقيد بالكلية كما زعمه البعض فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبارا لآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني (قوله لان نقصانه في السببية) فيكون فوق النقصان في المجاور ولذا كانت الصلاة في الارض المغصوبة مكروهة والصلاة في الاوقات المنهية ناقصة فرقا بينهما لان اتصال الوقت بالصلاة اشد من اتصال المكان بها على ما سيأتي تفصيله (قوله بالوجهين) اي بالسببية والمعيارية ولذا كان الصوم في الايام المنهية فاسدا لقوة اتصال الوقت اعني تلك الايام بالصوم لاتصاله بالوجهين فان قيل اتصال الوقت بالصلاة ايضا بالوجهين اعني السببية والظرفية فلم لم تفسد الصلاة في الاوقات المنهية بل كانت ناقصة قلنا لااعتبار باتصال الظرفية لان الصلاة لاتمتد بامتداد الوقت ولاتقتصر باقتصاره بخلاف المعيارية فان الصوم يمتد بامتداد الوقت ويقتصر باقتصاره ((قوله على الخلاف الاول) من ان النهي عن الافعال الشرعية هل يقتضي البطلان او الفساد (قوله في الصورة المذكورة) اى ماتدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (قوله يوجب بطلان الاصل) اي عنده بناء على ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم (قوله ان يصح باصله) الاولى ان يقول ان يكون القبح لغيره لان كونه صحيحا باصله يتفرع على كون قبحه لغيره (قوله على ان القبح لعينه او جزئه) الظاهر ان المراد بالقبيح لعينه ههنا هو الاعم من القبيح بجميع اجزائه وببعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة من قبيل مقابلة العام بالخاص ثم لابد ان يكون ذلك الجزء قبيحا لعينه والا فان كان قبيحا لجزئه ايضا ننقل الكلام الى ذلك الجزء فتتسلسل الاجزاء الامر واحدا اتى به المكلف وان كان قبيحا لامر خارج عنه ننقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة التي تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (الفساد في الوصف) اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له كالبيع بشرط (لاالبطلان خلافا له) اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه اوجزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم كبيع الشرط فلا ضرورة في البطلان

فان كان خارجاً عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى صحة ايضا ومن هنا ظهر ان الشئ يكون قبيحا بقبح جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لعينه لابد وان يكون حسنا بجميع اجزائه لان القبح عدمي فيكفي عدم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه وجودي فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط (قوله اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي) كما رجحه الشافعي فيكون هذا ردا على الشافعي (قوله يفسد الربا) قال المحقق في شرح المختصر النهي عن الشئ قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة لانهم يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا مثل لا تأكلوا الربا والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والثاني يدل عليه شرعا لا لغة كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لا على فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لاشتماله على الزيادة انتهى ملخصا واعترض عليه بانه جعل الربا اولا مثالا لما قبح لعينه وثانيا لما قبح لغيره وهو الموافق لما صرح به القوم فانهم قالوا النهي قد يكون لعينه كما في بيع المنابذة والملامسة وقد يكون لجزئه كما في بيع الملاقيح والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما في الربا وقد يكون لمجاوره كما في البيع وقت النداء واجاب عنه الابهري بان الربا لغة هو الزيادة فان كان نقل في الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهي عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقي على معناه الاصلي كان النهي لعينه فمراد المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوي وفيما قبح لغيره معناه الشرعي ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهي يدل على الفساد شرعا لا لغة واجيب عنه ان حمل لفظ الربا على اللغوي لا ينافي دلالة النهي على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه اللغوي كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن فيه اعني انه قبيح للوصف فان الربا بهذا المعنى قبيح لعينه وان اراد به العقد بالربا فلا يناسب قوله المذكور وكذا لا يناسب عطف قوله والبيع بالخمر لان المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخمر وبالشرط (قوله المشروط في عقد المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان مشروطا في العقد آه فان الضمير في كان راجع الى الفضل يعني ان عقد الربا

لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن هنا ضرورة يجري النهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا لامثاله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل فقد وجد لا وصفها وهو كونها تامة

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لايبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين (و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لاباطلا

فاسد لانه عقد معاوضة شرط فيه فضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلعدم المبادلة فى ذلك الزائد فان قيل انه لما كان شرطا فى العقد ينبغى ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المزيد عليه كالوصف للموصوف فكان القبح للوصف اللازم لا للشرط والضمير فى قوله فلما كان وفى قوله ثم هو راجع الى الفضل لا الى العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه قبيحا للوصف (قوله ويفسد البيع بالخمر) اى جعله ثمنا لمال متقوم واما جعله مبيعا بان باعه بالدراهم فيبطل العقد لانه جعل المهان شرعا مقصودا فى البيع وفيه تعظيم ما حقره الشرع بخلاف بيع الخمر بعرض مقايضة فانه فاسد لان كل واحد من البدلين يصلح ثمنا فى المقايضة فيجعل الخمر ثمنا تصحيحا لتصرف العاقل (قوله كالربا) تنظير لا تمثيل (قوله فان الشرط امر زائد على اصل البيع) فكان كالوصف فلم يكن قبيحا لعينه مع كونه شرطا (قوله ويفسد صوم الايام المنهية) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا وقال زفر والشافعى انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل والشرب والبعال وليس تعينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجوبها فى هذه الايام فلما وجبت هذه الاشياء فى هذه الايام شرعا لم يجز ضدها فيها وهو الصوم لعدم جواز اجتماع الضدين فى محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فانتفى الآخر وانتفاء الجواز هو البطلان واذا بطل لايصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر فى معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر فى معصية الله تعالى ولنا ان الصوم فى هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة فى وقته على نية القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الصوم فى وقته فيكون حسنا مشروعا وهذه المقدمات ظاهرة سوى كونه فى وقته وبيان هذا ان الشرائع تقتضى الحكمة والحكمة فى الصوم حصول التقوى به لما فيه من معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء لطاعة ربها ولابد لتحصيل الصوم الذى شرع لهذه الحكمة من وقت معين لان الوصال متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت النهر لان الليالى اعدت للسكون والاستراحة والنهر للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤدى الى الجوع والعطش

وحامل على الاكل والشرب جادة لما في الحركة من تحليل الغذاء الذي يستدعي البدل لبقاء الشخص فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر الى تلك الحكمة لا تفاوت بين الايام المنهية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل سائر الايام محلا للصوم واردا بجعل هذه الايام محلا له ايضا فثبت ان اصله اعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قربة حسن لاقبح فيه وانما قبح بوصفه وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الايام فان قيل لانسلم ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الواسطة بينهما كالحركة مع السكون فاذا كان عينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة عن ترك المفطرات الثلاثة قربة في وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد وفيه وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيها فلا يكون احدهما عين الآخر غايته ان الصوم في تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون وصفا لازماله فان قيل فعلى هذا يكون المنهي عنه هو الاعراض لا الصوم وقد نهى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الايام لا عن الاعراض قلنا ان النهي الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوي او الشرعي وليس كلامنا في الاول والثاني اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما او لكونه امرا آخر لاسبيل الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهى عنها والثاني هو المطلوب اذا عرفت هذا فقوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به ان الصوم في تلك الايام عبارة عن مجموع التركين ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئيه ومعصية باعتبار جزئه الآخر فيلزم ان يكون الصوم فيها قبيحا لعينه لان ماقبح لجزئه قبح لعينه وان اراد به ان الصوم في تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركين يلزم ان يكون كل منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركين فهو مسلم في الاول اعني ترك المفطرات ممنوع في الثاني اعني ترك الاجابة لما ذكرنا انه غير الصوم والحاصل ان في هذه المسئلة طريقين احدهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه من ان المأمور به اصل الصوم والمنهي عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله والثاني ما اختاره ابو المعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهي عنه هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بلا دليل وبان الاعراض عن

ضيافة الله هو عين الصوم واتخذ طريقا آخر حاصله ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والشئ الواحد يجوز ان يكون مشروعا وممنوعا بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فترك الاجابة انسب لطريق ابي المعين وقوله فترك الاجابة الى قوله لاباطلا انسب لطريق الجمهور فيلزمه تفريع احد الطريقين على الآخر (قوله واذا فسد) اى من جهة اضافته الى الاجابة اولوصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اى فى ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فوجب قطعه وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شئ لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذن غيره باتلاف ماله فاتلفه فانه لا يضمن وفى رواية عن ابي يوسف يلزمه القضاء بالشروع لان الشروع كالنذر وكالشروع فى الاوقات المكروهة (قوله وصحة النذر) هذا فى ظاهر الرواية والفتوى ان افطر وقضى فى يوم آخر تخلص عن المعصية وثمرة الصحة انه لو صام فى تلك الايام لخرج عن عهدة النذر كما فى التقرير (قوله لانفصال المعصية عنه) بيان لارتفاع المانع يعنى لا مانع فى طرف الصوم من صحة النذر المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهى منفصلة عنه لكونه عبادة فى نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور فى التلويح دون النذر كما ظن (قوله لافى ذكر اسمه وايجابه على نفسه) المناسب لارجاع الضمير الى الصوم ان يقول بدله لافى نفس الصوم (قوله اونقول آه) جعله مقابلا للوجه الاول مع انه جعله فى التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق ولئن كان اعتباريا ثم لا يخفى عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له يقتضى ارجاع الضمير المذكور الى الصوم لا الى النذر تأمل (قوله ايضا) اى كما لا يلزم بالشروع (قوله فى ظاهر الرواية) الصواب ان يقول فى رواية الحسن عن ابي حنيفة على ما فى شروح البزدوى والتلويح وان التفصيل المذكور رواية الحسن عنه قياسا على ما لو قالت المرأة لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم الحيض او يقول فى غير ظاهر الرواية وظنى ان لفظة غير سقطت (قوله فى الاوقات المنهية) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها اذ لا قبح فى اركانها او شرطها والوقت صحيح باصله ايضا لكونه كسائر الاوقات فى الصلاحية لظرفية العبادة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان على ما جاء فى الاحاديث الصحاح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة فيه كالصوم الواقع فى الايام المنهية لكن فسادها دون فساد الصوم وان كان

واذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقرر للمعصية (ولا يصلح للقضاء) ايضا اي لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلاة) فى الاوقات (المنهية) ناقصة ايضا لكنها (دونه) اي ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلاة ولذا فسد الصوم لا الصلاة

واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح (و) لكن الصلاة في تلك الاوقات (لاتصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلاة الكائنة (في) الارض (المغصوبة) في النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلاة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (فتضمن) اى تلك الصلاة (به) اى بالشروع في المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا اووصفا

فسادهما من جهة وقتهما لان تلبس الصوم بوقته اكثر من تلبس الصلاة بوقتها لان وقت الصوم معياره ومأخوذ في حده لانه امساك عن المفطرات في وقته بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف لها فقط فصار تأثير نقصان الوقت في الصوم اشد من تأثير نقصانه في الصلاة حتى فسد الصوم دون الصلاة فان قيل لما كان وقت الصلاة ظرفا لها فقط ينبغي ان لا يؤثر في النقصان كما لا يؤثر في الفساد فان فساد الظرف ونقصانه لا يؤثر في فساد المظروف ونقصانه كالصلاة في الارض المغصوبة فانها لم تفسد ولم تنقص بفساد ظرفها وهو المكان اجيب بان اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا لها بل لانه سببها وفساد السبب يؤثر في فساد المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لازما كان في الصوم اثر في النقصان لا في الفساد بخلاف ظرف المكان اذ لا سببية فيه اصلا بل ظرف محض فلا يؤثر اصلا بل يوجب الكراهة فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لان كلامنا في النفل لا في المكتوبة ولا في القضاء والمنذورة المطلقة اذ لا مكتوبة في هذه الاوقات والقضاء والمنذورات المطلقة لا تتأتى في هذه الاوقات والنفل ليس بموقت ولا مأمور به حتى يكون الوقت سببا له اجيب عنه بوجهين احدهما ان ادراك كل وقت نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في البعض فاذا نذر او شرع فقد اتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النفل بها فعلى التقديرين جعل الوقت سببا للنفل ايضا (قوله يمكن زواله كما سبق) من انه يمكن ان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي ولان المكان ليس سببا للصلاة فنقصانه لا يؤثر فيها تأثير نقصان الوقت (قوله ففواته لا يمنع آه) اى فوات ما لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلاة في الارض المغصوبة فان المكان لا يدخل تحت الامر بالصلاة ففواته لا يمنع القضاء (قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده آه) اختلفوا في الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين لاختلافهما بالاضافة لان الامر مضاف الى الشئ والنهي الى الضد ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما النزاع في ان الشئ المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن ضد ذلك الشئ مثلا اذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فذهب امام الحرمين ومن تبعه الى ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له اصلا وكذا النهي عن الشئ ليس امرا

بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مسكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن تبعه ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وبالعكس وقال قوم النهي يستلزم الامر بضده لا العكس وقال بعضهم ان الامر ان كان امر ايجاب يكون نهيا عن ضده وان كان امر ندب لا وقال بعضهم واختاره في التنقيح ان ضد المأمور به امر ايجاب ان كان مفوتا للمقصود بالامر يكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده وان لم يكن مفوتا له يستلزم كراهة ضده لا حرمته وكذلك في جانب النهي ايضا وهو المختار عند المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له لم يحصل الامر به بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه والملزوم مثله واعترض عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعني ترك المأمور به لا الضد الجزئي الداخل تحت ذلك الامر العام والذي نذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به وقت الامر لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالآمر انما يطلب الفعل منه اذا علم انه ملتبس بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده واجيب عنه بان الآمر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس بالفعل وقت الطلب فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال ولو سلم ان الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكن الكف يجوز ان يكون امرا واضحا يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء من اضداد الفعل فلا يستلزم الامر بالشيء تعقل الضد والكف عنه واستدل القائلون بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل لانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان معا كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن ولقائل ان يقول ان زمان التلفظ بالامر اعني فاعتزلوا غير زمان التلفظ بالنهي عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد فيكونان ضدين ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما في السواد مع الحلاوة فان السواد يجتمع مع ضد الحلاوة وخلافها اعني الحموضة والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشيء

(تذنيب) ثبتة تعقيب الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد اولا بالتذنيب وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما له ومتعلقا به وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل له حكم في ضده اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال المصنف (الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده) اي ضد ذلك الشيء

والامر بضده وذلك امر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمتنافيين ان لم يكونا نقيضين وذلك تكليف بالمحال على الاطلاق فلا يكون الامر بالشئ والنهي عن ضده خلافين فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس النهي عن ضده واجيب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده انه طلب الكف عن ضده نختار انهما خلافان ونمنع ما جعلوا الخلافين وهو اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف الاخر وخلافه لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة والمعلول المساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الآخر لانه اجتماع الضدين لعدم انفكاك احدهما عن الآخر فكلما يصدق احدهما يصدق الاخر وان ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان النهي عن الضد عين الامر بالشئ فصار النزاع لفظيا في تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفي تسمية طلبه نهيا عن ضده وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت واستدل القائلون بان الامر بالشئ امر ايجاب يستلزم النهي عن ضده بوجهين احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لان العدم غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بايهما حصل يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه فيكون كل منهما منهيا عنه فكان امر الايجاب مستلزما للنهي عن ضده اجيب عنه بان هذا الدليل مبني على ان الذم بالترك من مفهوم امر الايجاب لا بدليل خارجي وليس كذلك لان العلم بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالبال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على انه لم يفعل المأمور به ولم سلم ذلك ايضا لكن النهي طلب كف عن فعل لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر لان الامر بالشئ يستلزم تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا باطل قطعا لانا نجد في انفسنا الامر بالشئ ولا نتصور شيئا من ذلك واذا لم يكن النهي طلب كف عن كف لم يكن الكف منهيا عنه وثانيهما ان الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضده او نفي ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه واستدل القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون العكس بوجوه منها ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امرا بالضد

﴿ومنها﴾

ومنها ان النهي عن الزنا لو استلزم امرا بضده لزم ان يكون اللواطة مأمورا بها وكذا عكسه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله او اضداد يفوته) في شروح البزدوي جعلوا الايمان مما له ضد واحد وهو الكفر مثل الحركة والسكون ومثلوا لما له اضداد بالقيام بالنسبة الى الركوع والسجود والاضطجاع والاستلقاء وكان المصنف اعتبر تفصيل انواع الكفر وما ذكره شروح البزدوي بناء على ما نقل عن ابي منصور الماتريدي من انه لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا او اضدادا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالحركة يكون تركه بالسكون والايمان بالكفر وبالعكس وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء (قوله وسواء قصد بالامر آه) قال البزدوي اختلف العلماء في ان الامر بالشيء هل له حكم في ضده ام لا والمختار انه ان لم يقصد ضده نهي وقال في الكشف والتقرير وقوله اذا لم يقصد ضده بنهي احتراز عما اذا قصد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف انتهى فظهر منه ان في قول الشارح نظرا من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء ليس مما قصد بالامر تحريم ضد المأمور بل مما قصد تحريمه بالنهي والثاني انه ليس من محل الخلاف في شيء بل هو متفق على حرمة ضد المأمور به لتصريح النهي عنه ومنه يظهر البحث في قوله كالافطار للكف الدائم من ان حرمة الافطار بلا عذر مما قصد بالنهي الصريح عنه فيكون متفقا عليه فيخرج من محل النزاع ايضا (قوله من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل) ومن قوله تعالى ايضا فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله ثم ارفع رأسك) اي من السجدة الثانية للركعة الاولى (قوله القيام المأمور به) اي للركعة الثانية (قوله فيكره الصلاة) اي اذا لم يفوت القيام المأمور به يكره لو قعد بعد السجدة الثانية قعودا خفيفا كما هو مذهب الشافعي فقام (قوله يستلزم وجوب ضده) بالاتفاق اي كان الضد واحدا او ان كان متعددا فقال بعضهم يستلزم وجوب جميع الاضداد وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الاضداد بلا تعيين (قوله يقتضي وجوب الكف عن التزوج) وهو ضد المنهي عنه لان المنهي عنه في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح هو العزم على النكاح ومثله هو عدم العزم عليه والكف عن التزوج يستلزم ذلك العدم فيكون ضدا للمنهي عنه (قوله لان عدم الكف

(ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان للمأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل (والا) اي وان لم يفوته (فالكراهة) اي فاللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلاة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب (والنهي عنه) اي عن الشيء (يستلزم وجوب ضده) اي ضد ذلك الشيء (ان فوت عدمه) اي عدم ذلك الضد (المقصود به) اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم (والا) اي وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهي (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت المقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط

عن التزوج) يعني التزوج منهي عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التي هي ضده) فان قيل كيف تكون اللواطة ضد الزنا وهما مفهومان وجوديان قلنا الزنا هو الوطئ في قبل حرام واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم ما يلزم) من كون اللواطة سنة مؤكدة وهذا مما لم يقل به احد من الائمة (قوله الذي هو ضد الزنا) صفة للقربان المذكور يرد عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله والمختار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه لكثير اولواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي اونوعي اوجنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص لان المطلق ما وضع للواحد النوعي والمقيد للواحد الشخصي بتشخص القيد (قوله وهو الشائع في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد قيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقالوا المراد بالذات والحقيقة في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شئ وهي الكلي الطبيعي فلا يكون عاما لان العموم لا بد له من الافراد ولا تعرض في الكلي الطبيعي للافراد اصلا واعترض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من العوارض والثاني ان الدال على الماهية المطلقة اي لا بشرط شئ هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع في القضية المهملة وموضوعاهما متغايران اذ المهملة تصلح لان تصدق كلية وجزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلي الطبيعي موجود في الخارج والفرد الخارجي انما يكون مقصودا بالتكليف بالتبعية

لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اي ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة اواباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة التي هي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة اوالجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اي من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة

لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لانسلم ان المهملة تصدق كلية لانه ان اراد بها ما ذكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيهما على الفرد فلا تصدق الا جزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في المهملة على الطبيعة مطلقا سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الفرد او باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اي وجودها في الذهن فتجامع المهملة مع الطبيعية التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فحينئذ تكون المهملة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التقديرين لا تصدق كلية بل قد تجامع الجزئية وقد تجامع الطبيعية فيجوز ان يكون المراد بالمطلق الذي وقع موضوعا في القضية المهملة ما يجامع الطبيعية والمختار عند المصنف ان المطلق هو الشايع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشيوع بوجه وفسر الشيوع في الجنس بكون ذلك المدلول حصة من الحقيقة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت تلك الحصة فان مدلول رقبة حصة من حقيقة الانسان محتملة للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال التفتازاني في حاشية شرح المختصر انما فسر الشيوع ههنا بكونه حصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهوم وقال الابهري انما فسره بالحصة دفعا لما يتوهم من كون المراد الماهية من حيث هي لان الماهية من حيث هي موضوع القضية الطبيعية والمطلق موضوع للمهملة فلا يتحدان قلت ضعف كل منهما يظهر مما ذكرناه من الجوابين على ان كونه حصة لا ينافي كون المراد به الماهية من حيث هي كما في عبارة القوم لجواز ان تكون الحصة كذلك فان الحصة هي النوع بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شيوع فيها اصلا لعدم احتمال صدقها على كثيرين لتعينها شخصا كالاعلام واسماء الاشارات او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل وحرف النفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع كذا في شرح المختصر وفيه رد على الآمدي حيث قال ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات وعلى الشيخ اكمل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لا يخرج عن تعريف المطلق بقيد الشيوع قلت فعلى هذا لا حاجة الى ذكر قوله بلا شمول

فخرج به اقسام المعارف (بلا شمول) اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعيين) اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد

(و) منه (المقيد وهو الخارج
عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما)
كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع
الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت
شائعة في الرقبات المؤمنات (وحكمهما)
اي المطلق والمقيد (ان يجريا على
حالهما) اي المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده واعلم انهما اذا وردا
لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد فان اختلف الحكم فان لم يكن
احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر
اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده مثل اطعم رجلا واكس
رجلا عاريا

لاخراج العلم لخروجه بلفظ شائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا
لاحاجة الى ذكر قوله ولا لعين لاخراج المقيد اذ لا شيوع في نفسه (قوله وهو
الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور) وقيل المقيد مادل على معنى غير شائع
في نفسه وهذا التعريف يتناول مادل على معين فيدخل فيه المعارف كلها
ومادل على شائع لكن لافي جنسه فيدخل فيه العلم ولايتناول نحو رقبة مؤمنة
لانه دال على شائع في نفسه لانه شايع الرقبات المؤمنات وقال التفتازاني
اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ماهو مقتضى التعريف الثاني
ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشيوع بوجه ولذا
اختاره المصنف (قوله اذا ورد البيان الحكم آه) تحريره ان المطلق والمقيد
اما ان يردا في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والآخر
في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لايخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد
وكل واحد منهما اما في حادثة او في حادثتين فصار جملة الاقسام ستة
وان لاحظت كون كل من هذه الستة في الاثبات والنفي يصير اثنى
عشر مثال ورودهما في السبب مثبتين قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن
كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ومثالهما في الشرط قوله عليه
الصلاة والسلام لانكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ومثال
اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود
فصيام ثلاثة ايام متتابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تعتق مدبرا لاتعتق
مدبرا كافرا ومثال تعددهما تقييد الصوم بالتتابع في كفارة القتل
واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى
فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل
ومثال عكسه قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيد بكونه
قبل التماس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل في الثاني والثالث مطلقا
في الاثبات والنفي الا ان فخر الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مخالفا
للجمهور وصوبه في التقرير فليراجع وعلى عدمه في الرابع والسادس لعدم
المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الرابع الحمل والمشهور خلاف
الحمل واختلفوا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لاحمل فيه واتفق اصحابنا

فى الخامس على الحمل وكذا اصحاب الشافعى لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب الحذف الذى يسبق الى الفهم وقال بعضهم بقياس يستجمع شرائطه وهو الصحيح عندهم والشارح لم يذكر القسم الثانى اعنى ما فى الشرط فان قيل اشار اليه بقوله فى السبب ونحوه قلنا ممنوع لان الحمل فيما دخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما فى الآخر فحينئذ يكون المراد بقوله ونحوه هو العلة لانها مثل السبب فى وجوب الحمل لا الشرط (قوله نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) قلت والذى ظهر من كلام المحقق فى شرح المختصر ان حمل المطلق على المقيد فى صورة اختلاف الحكم ليس الا فيما يستلزم احدهما تقييد الآخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف حكمهما نحو اكس يتيما واطعم يتيما لما فهنا لا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا سواء كانا مأمورين او منهيين او مختلفين واتحد موجبهما اى الحادثة او اختلف اللهم الا فى مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفى الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك انتهى وكذا الظاهر من التنقيح حيث قال فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا فى مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يقيد بالمؤمنة فجعل نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فى اختلاف الحكم واستلزام احدهما تقييد الآخر ليس على ما ينبغى وايضا ان المراد بالحكم ههنا هو الاعتاق وهو متحد فى المطلق والمقيد وانما يختلف بالايجاب والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالايجاب والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين فالاولى ان يجعل نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل ما اتحد فيه الحكم والحادثة والمطلق والمقيد دخلا على الحكم كما فى بعض الحواشى فان قيل كيف يصح جعله من هذا القبيل وقد قال فى التوضيح انه صار كقوله لا تعتق عنى رقبة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة آه قلت هذا لا يدل على كونه من قبيل ما يختلف فيه الحكم لجواز ان يكون من قبيل ما اتحد فيه الحكم والحادثة مع دخول المطلق المقيد على الحكم وفيه يحمل على المقيد بالاتفاق (قوله يستلزم نفى اعتاقها) ضرورة ان ايجاب الاعتاق بقوله

وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات نحو أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى المقيد (عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او تتحد

فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي

اعتق عنى رقبة يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كانه قال لاتعتق عنى رقبة كافرة وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لايستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بانه لاخفاء فى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام فى انه ان كان ذلك القيد ايجابا فيقيد بالايجاب وان نفيا فبالنفى فههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين والقتل) فان الرقبة مقيدة فى كفارة القتل بصفة الايمان وفى كفارة اليمين وغيرها مطلقة (قوله خلافا للشافعى) فانه قال يحمل المطلق على المقيد هنا واختلف اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم يحمل بموجب اللغة اقتضى القياس اولا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الايمان فى كفارة القتل زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه فى المنصوص كما يوجب الوجود عند وجوده فقيد الايمان يوجب النفى عند عدمه فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا فى غيره من الكفارات لانهما جنس واحد فلابد ان تقيد الرقبة بالايمان فى سائر الكفارات ايضا واعترض عليه بان الصوم فى كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة اليمين فلم يحمل على كفارة القتل فى تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحمل على كفارة اليمين فى جواز الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد الركعات نقصت فى بعض الصلوات عن بعض ولم يلحق البعض بالبعض فى الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وظائف الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التثليث والمضمضة والاستنشاق فى الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفة الوضوء وغسل جميع البدن وظيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر فى الزيادة مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الالحاق لالحق بعض هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه فخر الاسلام بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لايوجب النفى عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهر وثلاثة ايام واسم ركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التنصيص باسم العلم انما يوجب الوجود عند الوجود لاالعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم

في المنصوص عليه لايمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال ثم اجاب
عن استدلالهم بانا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان
شرط صريحا وشرط دلالة والاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
ان اتزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني مايدخل
على المنكر فقط نحو المرأة التي اتزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
لايكون الادلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو
المقيد بتعيينه والقيد قد لايكون معرفا نحو قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا له لاستحالة تعريف
المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان
ههنا بمعنى الشرط ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي عند العدم بل
الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لاعدم شيء يتحقق
بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة
لم تجزئ في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجزئ ذبح الشاة فيها واذا
لم يكن العدم حكما شرعيا لايمكن تعديته الى غيره ولو سلم ذلك ايضا ولكن لانسلم
استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا
الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناط والمفارقة بينهما ثابتة في السبب
والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة واما
معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين
واما في الحكم فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصرا عليهما وحكم
الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر
ثم بفواته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منهما مفارق
لحكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام
مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز
وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا كان كذلك لم يجز قياس ما خفف
فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل القياس لكان القيد لنا ايضا
لان التحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا
على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل
فان قيل انا لا اعدي العدم بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو الايمان
ثم النفي يثبت به ضمنا في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين وتقييد ابالاسلام في الآخر

صحة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما تقرر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي اصلا بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار الجواز ثابتا والحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبت موجبه وبقي ماوراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا فثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالمقيد كما في الكشف لا يقال نحن لا نعدي نفس القيد ايضا بل نعدي وجوب القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لانا نقول الا ان هذه التعدية فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيد تم الرقبة بالسلامة فقد ابطلتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء المطلق الكامل فلا يكون حمل اللفظ على الكامل ابطالا للمطلق بل حمل اللفظ على الكامل في معناه واستدل من حمل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات اي والحافظات لها وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار كأن القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام حمله على ظاهر الا ان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بلا ضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز صرف المقيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الا انه في انتفاء الاختلاف لا في دلالة عباراته على المعاني (قوله في السبب ونحوه او في الحكم) فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمقيد اذا دخلا على السبب لا على الحكم كما تقدم فقوله في السبب فاسد وفي الحكم لغو قلنا ان مورد القسمة ههنا ليس ما ذكر بل ما ورد من المطلق والمقيد في الحكم او في غيره سببا او شرطا لكنه لم يذكر الشرط واللام في قوله السابق لبيان الحكم ليس صلة الورود بل الغرض (قوله فان كان الاول فلا حمل) نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا في السبب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق

صدقة الفطر بحد وكذا الحادثة فهذه وهى صدقة الفطر فلا يحمل على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التنافى بين الاسباب فيجوز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد) ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد والمختار هو الاول كما فى الكشف واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ايضا لانه نوع من المجاز مثل التقييد والتخصيص ليس بنسخ بالاتفاق والثانى انه لو كان نسخا لكان تأخر المطلق نسخا ايضا للمقيد لان التنافى انما يتصور من الطرفين وهو الموجب للنسخ وانتم لا تقولون به واجيب عن الاول بان فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم لا اثبات حكم شرعى حتى يكون نسخا وعن الثانى بان فى التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن ثابتا من قبله فيكون نسخا بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد فانه لا يثبت حكما لم يكن من قبل فلا يكن نسخا واستدل من قال بالنسخ بان تأخر المقيد لو كان بيانا للمطلق لا نسخا له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون المطلق مجازا فى المقيد والمجاز فرع الدلالة ولا دلالة للمطلق على المقيد الخاص اجيب عنه بان هذا يلزمهم فيما اذا تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالته عليه مجازا تأمل (قوله بالاتفاق) فان قيل ان الشافعى لم يحمل المطلق على المقيد فى المثال الذى ذكره حيث جوز صوم كفارة اليمين بلا تتابع لعدم تواتر قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم التمثيل بالمثال اجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل منهما مما يجب العمل به كما فى حديث الاعرابى فى كفارة الصوم صم شهرين فى رواية وشهرين متتابعين فى رواية اخرى فان العمل واجب لكل من هاتين الروايتين فحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان القراءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعى فالمثال المتفق عليه هو الحديث المذكور فان قيل ان حمل المطلق على المقيد واجب وان وردا فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فالشافعى وان لم يحمل الاطلاق فى كفارة اليمين على المقيد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متواترة فلم يحمل على المقيد فى حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار فان الصوم فيهما مقيد بالتتابع اجيب بان الحمل عنده واجب اذا كان المقيد نوعا واحدا

اما اذا كان نوعين فلا التعارض وههنا كذلك لان الصوم فى كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفى الحج التمتع مقيـد بالتفريق فكانا نوعين ثم المراد بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل فى هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا وقال الشيخ اكمل الدين فى شرحه الظاهر من قوله ابدا عدم حمل المطلق على المقيد ولو كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل فى هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه كونه صوابا فليراجع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام آه) وفى تمثيله بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من طرف الشافعى انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة اخرى وهى كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى صوم كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار ووجهه انا انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة اى كفارة اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه لكونها مشهورة يعمل بها زيادة على الكتاب عندنا لا على مقيد وارد فى حادثة اخرى كما زعمتم (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعـدم اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم الخلاف وهو مذهب الشافعى وان اريد اعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا على العدم الاصلى فلا ينافيه اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه القيد يوجب ايضا اجزاء ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة فى حمل المطلق على المقيد فى صورة اتحاد الحكم والحادثة ايضا الا على مذهب الشافعى واجيب بان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف بل بواسطة ايجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعنى ان المطلق انما يحمل على المقيد فى صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا فى الحكم اذا كان الحكم مثبتا واما اذا كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا حمل لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعتق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه تركه لان النكرة فى سياق النفى من قبيل العام المصطلح مع الخاص لا من قبيل المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييد به وكذا المعرفة الواقعة فى سياق النفى ليست بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يرد ايضا على المثال السابق اعنى أدواعن كل حر

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأموربه والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأموربه وهذا معنى قوله (ولا يحمل) الاول على الثانى (عند اتحاده) اى الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا) اى الاطلاق والتقييد (فى الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق (قال الشافعى يحمل المطلق على المقيد (فى اتحاده) اى فى صورة اتحاد الحكم (مطلقا) اى سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم

(لان الناطق) بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عند القيد الذى هو المطلق (قلنا) فى جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع فى العام فقال (واما العام فلفظ) احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنية

وعبد واخذوا عن كل حر وعبد من المسلمين وذلك لان النكرة المصدرة بكل عام لا مطلق (قوله الفق) صفة الناطق وقوله الذى هو المطلق صفة الساكت (قوله قلنا فى جوابه) حاصله القول بموجب دليله (قوله لامكان العمل بهما) اى بالاطلاق والتقييد (قوله لان الصحيح ان العموم آه) اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه للمعانى ففيه ثلاثة اقوال الاول انه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثانى من عوارضها مجازا لا حقيقة الثالث عكس هذا واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم فى اللغة شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعانى ايضا فكان حقيقة فيها كما فى الالفاظ كعموم المطر والخصب والقحط البلاد ولذلك قيل عم المطر والخصب والقحط وكذا المعنى الكلى يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسروا به الكلى اعنى ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فان قيل العموم الذى يعرض للمعانى ليس هو المتنازع فيه اعنى شمول امر واحد لافراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد فى محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول امر واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر لمتعدد سواء كان التعدد افرادا اولا وهذا المعنى من عوارض المعانى مطلقا ولو سلم ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهى فانه امر واحد وهو الطلب الشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلى فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراده كمفهوم الانسان ولقائل ان يقول الكلام فى العام المصطلح وله عموم يناسبه والاستدلال بالعموم اللغوى لا يفيد ولو سلم ذلك لكن فيه اثبات كونه حقيقة فى المعانى بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت بالقياس واما عموم المطر والقحط والخصب والمعنى الكلى فانه باعتبار تعدد المحال فكان مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذ ما ثمه اصوات وانما هى شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهى ولهذا اختار الشارح ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق مسميات) اختلفوا فى تعريفات العام عرفه ابو الحسين البصرى باللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض عليه بوجوه منها يلزمه دخول المشترك بالنسبة

الى معانيه وليس بعام بالنسبة اليها ومنها يلزمه خروج المشترك عنه بالنسبة الى
افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباصرة مع انه عام بالنسبة
اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذى له معنى حقيقى ومجازى صالح لكل منهما
مع انه ليس بعام ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب
زيد عمرا لانه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدث وفاعلية زيد ومفعولية
عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس بعام اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان
المشترك مستغرق لمعانيه المتعددة بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول
دفعة بوضع واحد لا بدلا وشمول المشترك انما هو بدلا لا دفعة وعن الثانى بانا
لا نسلم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعة فى اطلاق واحد
بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لا نسلم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من
المعنى الحقيقى والمجازى بل يحتمله بدلا وعن الرابع لا نسلم ان العشرة مثلا يستغرق
لما يصلح له من افراد العشرة بل بتا ولها تناول الكل لاجزائه لا الكلى لجزئياته
ولهذا لا يصدق على كل من تلك الآحاد عشرة وكذا الجواب عن الخامس
والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تتناول لما يصلح بدلا لا دفعة وعرفه
الغزالى بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض
عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه
عام ومدلوله ليس بشئ وايضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ
واحد واما الثانى فلان كل مثنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعام وايضا كل جمع
معرف كالرجال او منكر كرجال يدخل فيه وليس بعام واجيب عن الاول بان
المعدوم والمستحيل شئ لغة وان لم يكن شيأ على اصطلاح المتكلمين والحكماء
وعن الثانى بان الموصولات هى التى يثبت لها العموم والصلات مبينة لابهامها
وعن الثالث بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة دفعة
فلا استغراق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعرف والمنكر
انما يتناول تناول احتمال لا تناول دلالة دفعة كما فى التثنية وبان الجمع المعرف
والمنكر عام عند الغزالى فلا يضر دخولهما وعرفه ابن الحاجب بما دل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة اى دفعة فخرج به اسماء الاجناس
نحو رجل وامرأة فانها تدل على مسميات باعتبار امر مشترك لكن لا دفعة بل
بدلا كما خرج بقوله مطلقا الجمع المعرف فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك
فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق مسميات غير

محصورة والمراد باللفظ هو اللفظ الموضوع لان العام من اقسام اللفظ الموضوع وقوله يستغرق جميع مسميات يخرج به العلم نحو زيد لانه وضع لمسمى واحد واسم الجنس نحو رجل لانه يشمل المسميات بدلا لا دفعة والتثنية ايضا لان تناولها الكل واحد من جزئيها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلا لا تناول دلالة دفعة ويجوز اخراج التثنية بقوله غير محصورة كما في التوضيح الاول وايضا يخرج به اسماء العدد نحو مائة وعشرة فانها نكرة فيكون خاصا وتناولها الى جزئياتها بدلي لا دفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى جزئياته فلا يصدق عليه المسميات لانها تطلق على الجزئيات لا على الاجزاء نعم لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في اول التنقيح لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا القيد بل لابد من اخراجها بقيد عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله والجمع المنكر) فيه بحث لان المعتبر في العام عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام انتظامه جمعا من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له اولم يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا فلا يصح اخراجه من التعريف والمختار عند المحققين ان الاستغراق لجميع ما يصلح له شرط في العام واختاره المصنف فالجمع المنكر عند من يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرجه من تعريف العام وعند من يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه عن التعريف فالمصنف ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فراده بالجمع المنكر هو الجمع الذي فيه قرينة على عدم استغراقه نحو رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال ثم في قوله مسميات نظر لانه جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو السموات) فانها وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على الحصر فيكون عاما (قوله ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود) لكونها محصورة بالمعنى المذكور فبقي الكلام في المشترك ولابد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه ليس بعام وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع في المشترك متعدد ولعل المصنف اخرجه بقيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى معانيه لا استغراق فيه لان شموله لمعانيه بدلا لا دفعة كما تقدم (قوله وحكمه ايجاب الحكم آه) اظهر الحكم اشارة الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه راجع الى لفظ العام يراد به ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام (قوله اختلف

والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج بها اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله)

في حكم العـام) اي في حكم صيغ العلم وهي اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما ومهما وايما والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو العلماء والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المعرف بلام الجنس او الاضافة والنكرة في سياق النفي واختلفوا في حكمها انها حقيقة في العموم مجاز في الخصوص او بالعكس او هي مشتركة او متوقفة في الخبر والامر والنهي بمعنى انا لاندري انها وضعت لها اولم توضع او بمعنى ندري انها وضعت لها ولاندري احقيقة مفردة اومشتركة اوهي متوقفة في الخبر دون الامر والنهي فذهب عامة الاشاعرة الى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم اوخصوص واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى عمومها مجمل وحكم المجمل التوقف حتى يأتي البيان والثاني انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فيتوقف الى البيان وهذا بعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الاول بانه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وبانه يصح تأكيده بكل واجمعين نحو جاء في القوم كلهم اجمعون فسجد الملائكة كلهم الى غير ذلك والتأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا وقد اجمعوا على انه تأكيد لاتأسيس وعن الثاني بان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الاكثر فيكون مجازا في الواحد وذهب البلخي من اصحابنا والجبائي من المعتزلة الى الجزم بانه حقيقة في اخص من الخصوص مجاز في العموم واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثاني انه قد اشتهر انه ما من عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد بين الاكثر والاقل كان حمله على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازا في الاقل تقليلا للمجاز اجيب عن الاول بانه اثبات اللغة بالترجيح وذا لايجوز لانها لاتثبت الا بالنقل وبان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص ضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قال اكرم العالم والاحوط اولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز في الخصوص اذ الحقائق لاتحتاج الى دليل وبان الظهرية كونها للاغلب انما

اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم اوخصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع مايتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه اذ لم تكن محتاجة الى الدليل على كونها لذلك الاغلب لكنها محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهبت طائفة الى انه يفيد الظن في جميع ما يتناوله حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء واستدلوا عليه بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كما في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولهذا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض فلا يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجيب عنه بانه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا لا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز والنسخ وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي لا يطلق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب بان مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاحي بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض مسمياته سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ وهذا التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افراده وذهب مشائخ العراق وعامة المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناوله واستدلوا بوجوه منها ان ابن مسعود احتج بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا بابعد الاجلين وجعلها ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا في مقدار ما يتناولهما وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لتأخرها نزولا وقد قال علي وابن عباس ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين على ما سيأتي بيانه ومنها قول علي في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطيء كل امة مملوكة سواء كانت مع اختها في الوطيء او لا بعموم كلمة ما وحرمتهما آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على

المحرمات فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع نكاحا او ملكا فتعارضا فرجح المحرم على المبيح فكان الجمع المذكور حراما ووافقه عثمان في الاحتجاج بالعام الا انه رجح المبيح عملا بالاصل والحاصل ان الامامين احتجا بعموم الايتين ولما تعارضا رجح علي رضي الله عنه المحرم على المبيح احتياطا ورجح عثمان المبيح على المحرم عملا بالاصل ومنه ظهر ما في الشرح من المخالفة لما ذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعموم على الاحكام القطعية ولو مخصوصا فانه قد خص من الاية الاولى الامة المجوسية والاخت الرضاعية واخت المنكوحة ومن الاية الثانية الجمع بينهما الخدمة بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فكان محل الاجماع ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنها احتجاجهم بمثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا على عموم الاحكام ولولا ان الصيغة للعموم لما صح احتجاجهم في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لانفهامه بالقرينة اجيب عنه بان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر اصلا لجواز ان يفهم بالقرائن كما ذكره الشارح واستدلوا عليه بالعقل ايضا بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه كسائر المعاني فوجب وضع اللفظ له واجيب عنه بانه قد يستغنى عن الوضع لخاصة بالمجاز وبالمشترك كخصوص الروائح والطعوم فانه استغنى فيهما عن الوضع بالتقييد بالاضافة كرائحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة بالقياس فلا يجوز وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع ايضا لان عامة خطابات الشرع عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح ما فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى بما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اصلا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام

الباطن

المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل به دون الاعتقاد فيصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول علي رضي الله عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابو بكر رضي الله عنه قوله عليه السلام الائمة من قريش وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظن فلا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى

الباطن تيسرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم ابو منصور الماتريدي الى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه بان صيغ العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورودها في النصوص كان في الوقت الذي صارت فيه مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لا نأمن من الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل ايضا او باخص الخصوص لا نأمن ان يؤدي ذلك الى ترك واجب وارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا وذهب طائفة الى التوقف في الخبر دون الامر والنهي واستدلوا عليه بان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريق الاول وذهب طائفة الى التوقف في الامر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بان احتمال الوجوب والندب والتحريم والتنزيه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر اذ ليس فيه هذا الاحتمال (قوله حتى يفيد وجوب العمل به آه) حتى ابتدائية لا جارة ولا عاطفة فيرفع مدخولها لعدم الناصب والجازم ويجب ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها (قوله بعد الطولى) اي سورة البقرة يعني قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية (قوله وان كان من وجه) اي في مقدار ما يتناوله الآيتان المذكورتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى واولات الاحمال باعتبار ايجاب ما يتناوله اعني عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب ما يتناوله اعني عدة غير الحامل المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لان المخصص عندنا مغير) واما عند الشافعي فمفسر للعام بناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض تفسير لا تغيير واما عندنا فالعام دليل قطعي في الكل فبيان البعض مخصص مغير لحكمه واعلم ان المراد بالمخصص ههنا ما يكون بكلام مستقل لان قصر العام على بعض ما يتناوله اما ان يكون بمستقل

(قال الشافعي رحمه الله التخصيص) يعني قصر العام على بعض مسمياته ولانه سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل) لانه شائع في العام بمعنى انه لايخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرآن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا مامن عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس بمستند اليه ولا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه)

او بغير مستقل والثاني ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء وان كان بان واخواتها فشرط وان كان بالى ونحوها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكاة او بدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل من التخصيص وغيره بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي (قوله ومغير القطعي لا يكون ظنيا) لان مغير الشيء لابد وان يكون مساويا له او فوقه (قوله بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاغلب حتى قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن وجب ان لا يظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على ان التخصيص محتمل في العام وان موجبه ظني واجيب بانه انما يرد ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى احتماله التخصيص وكون موجبه ظنيا واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افراده حذرا من الترجيح بلا مرجح وبالجملة يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت ولو قرر الاعتراض هكذا ان اكثر العمومات مخصصة قطعا عند عدم قرينة العموم وبعضها على عمومها قطعا عند قرينة العموم فلم يبق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى (قوله حتى صار قولنا مامن عام الا وقد) يعني ان هذه مقدمة مسلمة بينهم فيصح الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام يحتمل الخصوص وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعترض عليه بان قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذبت الكلية والا فقد انتقضت الكلية واجيب بان المراد هو العام الوارد من الشارع ورد بلزوم التحكم وبالنقض بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحوه لان عدم الاحتمال فيه قطعي ودفع النقض بان الكلام فيما لا قرينة فيه على العموم واجيب عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيها ولا يخفى عليك ان هذا الجواب منقوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم اللهم الا ان يراد ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم يحتمل الخصوص (قوله فالعام العاري عن المخصص ظاهرا) ولا بد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والا فلا يحتمل الخصوص ايضا مثل ان الله بكل شيء عليم فلو قال فالعام العاري عن قرينة

العموم لكان انسب لسياق الكلام تأمل (قوله اى الاحتمال بنا فى القطع)
فان قيل ان احتمال المجاز فى الخاص مثل احتمال الخصوص فى العام فلم كان
الخاص قطعيا فى مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب تارة بان احتمال المجاز
فى الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص فى العام حتى نشاء من شيوعه
احتمال المجاز فيختل قطعيته ورد بانه لامعنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت
القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع
بان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لاقطع بعدم القرينة الانادرا
واخرى بان الاحتمال فى العام من وجهين المجاز والخصوص وفى الخاص من
وجه واحد وهو المجاز فقط ورد بان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز
وتعدد جهات المجاز لايفيد زيادة احتمال اذ لا ترجيح بكثرة الادلة والشهود بل
بقوتها (قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا) قال فى باب البيان من التنقيح
لافرق عند الشافعى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من
اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لايجوز
الاموصولا انتهى فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيرا عنده الا انه
لايجوز تراخيه فقوله مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وثانيا (قوله بالمعنى المراد
ههنا) يعنى ان المراد بالقطع فى قولنا الخاص يوجب الحكم قطعا ان لايكون
فيه احتمال ناش عن دليل لاان لايكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع فى قولنا
العام يفيد القطع لمدلوله ومااد عيتم من احتمال الخصوص غير ناش عن دليل
لان ما ذكرتم فى مقام الاستدلال من شيوع التخصيص فى العام لايصلح دليلا
(قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ماذكره آنفا بقوله
بمعنى انه لايخلو عن التخصيص الا قليلا (قوله فى عام لم يقارنه مخصص) فيه انه
يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلا على الاقتصار فى عام يقارنه المخصص
وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لاالكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم
التاريخ) اعلم ان الخاص والعام اذا تعارضا بان يدل احدهما على ثبوت حكم
والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخير احدهما عن الآخر اولا يعلم فان علم فالمتأخر
اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصا للعام ان كان موصولا به
نحو احل الله البيع وحرم الربا او ناسخا فى قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه وخاصا
من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وقوله تعالى واولات

اى الخاص العام (فى قدر ما تناولاه ان
تراخى) اى الخاص سواء كان بينهما
عموم وخصوص مطلق اومن وجه
الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربا الآية والثانى قوله تعالى
والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى
ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله
تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله
والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له
فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها
وفائدة كونه ناسخا لامخصصا ان العام
حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام
المخصوص منه البعض فانه ظنى
فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط
فى التخصيص المقارنة وفى النسخ
التراخى لان عمل المخصص بطريق
التغيير والدفع والمغير الدافع يجب
ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق
التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب
ان يكون متراخيا توضيحه ان
التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها
العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب
اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل
تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده
لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا
الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب
التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج فان

قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد

للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتني هذا الخلاف على الاصل قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على رأى ابن مسعود فان الثاني متراخ عن الاول وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل المتوفى عنها زوجها ولتناول الاول الى غير الحامل المتوفى عنها زوجها دون الثاني ولتناول الثاني الى الحامل المطلقة دون الاول فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون المتأخر ناسخا للمتقدم في مادة اجتماعهما وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان المؤخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلى الاول يكون مخصصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له في بعض ما يتناوله ان متراخيا عنه وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص في جميع ما يتناوله وعلى الثالث يكون ناسخا للاول فيما يتناولهما وان لم يعلم تاريخهما يحمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتأخره واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولهما لا في قدر ما يتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى علي فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف على قوله التخصيص (قوله ايضا) اي كما انها داخلة تحت اللفظ العام يعني ان الافراد المخرجة في النسخ داخلة قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا بخلاف الافراد المخصصة في الخاص فانها داخلة تحت العام فقط دون الحكم ولذا قال في التخصيص يتناولها العام وفي النسخ الداخلة في الحكم (قوله لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير) فان قيل التخصيص معنى واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون غيره اجيب بان المقارنة شرط عمل التخصيص وعمله باعتبار المخصوص منه وفي المرة الاولى العام قطعي دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها والحاصل انه مغير في الاولى مفسر في الثانية (قوله ان مطلق العام) اي عن قرينة الخصوص والتخصيص (قوله يكون بيانا) اي بيان تغيير (قوله يكون بيانا) اي بيان تفسير على ما هو مذهب الشافعي (قوله وينسخ الخاص به) اي بالعام المتأخر سواء كان موصولا به او متراخيا عنه لان التراخي ليس بشرط في كون العام المتأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط التراخي في عكس هذا (قوله وان جهل) اي ان جهل تأخر احدهما عن الآخر بالنسبة الينا

فيثبت بينهما حكم المعارضة فى متناولهما (قال الشافعى يخص) العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم اوتأخراوجهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد فى قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا آكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب اوبالزيادة كالفاكهة

حل على المقارنة لا على تأخير احدهما لا موصولا ولا متراخيا وان جاز فى نفس الامر ان يكون احدهما ناسخا للاخر بان يكون متأخرا متراخيا عنه ان كان المؤخر خاصا او متأخرا مطلقا ان كان المتأخر عاما وان يكون الخاص مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففى كلامه اجمال (قوله دونه) اى دون العام لانه محتمل لاقطعى (قوله ويرده اتفاق اهل العرف) فانه يدل على ان العام يخص بالخاص المقدم (قوله ومنه تخصيص الصبى والمجنون) اى من قبيل التخصيص بالعقل (قوله واوتيت من كل شئ) فيه اشارة الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ (قوله المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان هذا الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اى المشار اليه بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا فانما يدرك بالعقل كما ان ليس له غير ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير والجواب الذى ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده ونفيه عن بعض آخر من افراده وهذا قول بمفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له كذا فانما هو بالعقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم فى بعض افراد العام ولا يدل عليه فى البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم ان يكون مثل جاءنى زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم فى البعض فقط من غير تعرض للنفى والاثبات قلنا كلامنا فى تخصيص العام لا مطلق التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذى ذكره مبنى على ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل والحواس آلات له كالسكين للقطع واما على القول بان مدرك الجزئيات هو الحواس فلا (قوله نحو لا آكل رأسا) اى لو حلف لا آكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا تدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا باعتبار ان يكبس فى التنانير ويباع فى الاسواق مشويا وباختلاف العرف والعادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوحنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر وصاحباه برأس الغنم ذكره محمد فى الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب) لان الملك فيه ضعيف فلا يتناوله لفظ المملوك عليه ويقع على الكامل ويسمى هذا

كليا مشككا و كذا ما يختلف بالزيادة والنقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصا فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم ولذا يحتمل الفسخ ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كماله فان قيل سلمنا ذلك لكن نقصانه ينافي الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتاق وهو حاصل في المكاتب لا كما له بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ (قوله لا يقع على العنب) اى عند ابي حنيفة واما عندهما فالفاكهة تقع على العنب والرطب والرمان لان الفاكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العنب والرطب والرمان فيصح اطلاقه عليها وقال ابو حنيفة ان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيها معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والتنعم اعنى الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصصها من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف اليها بدون النية وفي الخلاصة لو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له اجمعوا انه لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفرجلا او كمثرى او تفاحا يحنث واجمعوا ايضا انه لو اكل خيارا او قثاء او جوزا لا يحنث ولو اكل عنبا او رمانا او رطبا لا يحنث عند ابي حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلا منها) اى من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة لا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه ان لا فرق بين هذه الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان المخصوص مجهولا والا يكن قطعيا في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج قطعا ويبقى في الباقي قطعيا على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوما فان قيل ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء و يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون و يجعل ظنيا اذا كان المخصوص مجهولا اجيب عنه تارة بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعليه البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام

حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص

قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد با لا تصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الا تصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيأ منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام د ليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل التخصيص على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا سقط بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد واخرى بان اخراج ما ليس بمعقول غير معقول لان الكلام في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يدركه ورد بان المراد من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى يرد عليه ذلك بل المجهول من وجه ويمكن ان يجاب عنه باخرى ايضا بان يقال لا نسلم ان المخصص في مثل الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بعد خلية العقل لان الحصول في الدار من قبيل المحسوسات لا من قبيل المعقولات وان كان المخصص غير العقل والكلام من الحس والعادة والزيادة والنقصان فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادة وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا فظهر الفرق بين العقل وغيره (قوله قلنا لا يتصور التراخي) اجاب في التلويح بان التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي وانما عدل الشارح عن هذا الجواب لورود المنع عليه بانا لا نسلم اطلاق لفظ التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به ولو ثبت فهو محمول على المعنى اللغوي والكلام في الاصطلاحي ولانه يستلزم ان يكون التخصيص بتلك الاشياء نسخا وليس كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصا) لان عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله او احتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولا) اى ان كان المخرج مجهولا (قوله يتناول الباقي) اى يتناول العام الباقي من المخرج تناولا قطعيا (قوله ايضا) اى كالاستثناء ونحوه (قوله لان المخرج به) اى بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) بان يكون ما يتناوله الناسخ مجهولا ويسمى هذا ناسخا مجهولا (قوله سقط بنفسه) اى سقط ذلك الناسخ المجهول في نفسه لان المجهول لا يصلح ناسخا وقوله ولا تتعدى جهالته الى العام تفسير لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تتعدد جهالته الى العام المتقدم بقي العام قطعيا كما كان لان المجهول لما لم يصلح ناسخا يدخل الشك في سقوطه

فلا يسقط بالشك لانه قطعي بقيا واليقين لا يزول بالشك لكنه تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم (قوله حتى لا يعلم قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتمل التعليل يحتمل وجود العلة في اى فرد كان من افراد العام من غير تعيين فرد فلا يعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه الاستلزام ان الناسخ اذا كان معللا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة من افراد العام منسوخا بالقياس على المنسوخ المنصوص والقياس لا يصلح ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان العام المخصوص منه البعض دون خبر الواحد في الدرجة لان خبر الواحد لا يجوز تخصيصه بالقياس حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وحكموا بانتقاض الوضوء في صلاة ذات ركوع وسجود اديت مع الامام عملا بخبر الواحد وكذا رجحوا خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لا يفطر به مع ان القياس ان يفطر بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس و يخصصه بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي اوميله الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له (قوله وقد علل كونه ظنيا) اختلفوا في العام المقصور على البعض في فصلين احدهما انه بعد القصر هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسيأتي بيانه والثاني انه هل يبقى حجة بعده اولا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص من المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبله لعدم مورث الشبهة وان كان مجهولا لم يبق حجة اصلا لاتراثه جهالة في الباقي الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل تخصيصه فهو مخصص والباقي يبقى على ما كان كما في الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان كلاما ففيه اختلاف كثير ذكر المصنف اربعة اقوال الاول وهو المختار عند اصحابنا انه حجة ظنية فيما يبقى بعد القصر سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص

لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كناسيا اى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض (دليلا ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر الظن وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا

منها البعض شائعا من غير نكير فكان اجماعا فان عليا رضى الله عنه احتج في جواز الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين بقوله تعالى اوماملكت ايمانكم وقال احلتهما آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة رضى الله عنها على ابى بكر رضى الله عنه فى ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكرها الصحابة بل عدل ابو بكر فى حرمانها الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث واستدل ابو حنيفة على فساد البيع بالشرط بنهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط مع ان شرط الخيار قد خص منه وعلى استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار عند الشريك لايكون احق على كونه حجة توضيحه ان المخصص يشبه الاستثناء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالناسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه فان كان مجهولا كما فى احل الله البيع وحرم الربا فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام لانفصاله عنه كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك فى سقوط الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فأجره فعلى ماقرره الشارح يصح تعليله لان الاصل فى النصوص المستقلة التعليل واذا صح تعليله فلا يخلو اما ان تدرك علته اولم تدرك فان لم تدرك فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص المستقلة واذا ادركت فاما ان تتعين العلة اولم تتعين وان لم تتعين فاحتمال علة اخرى قائم اذ العلل متزاحمة وان تعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا الاحتمال يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اليقين لكنه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يبطل الاحتجاج به بالكلية بل كان ظنيا واما على ماقرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله جهتان جهة استقلاله لشبهه بالناسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء فمن حيث استقلاله يصح تعليله على ماهو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فى الباقى اذ لايدرى كمية الخارج لجهالة ماد خل تحت العلة

بقوله (لشبهه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى التردد بين الشبهين ان يعمل بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله

(وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اى قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا

ويلزم منه جهالة العام فلا يبقى العام حجة ومن حيث عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام حجة قطعية على حاله لان ما يقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام كما في الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقع الشك في الاحتجاج به وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه اللزوم ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا الايراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها مدركة او غير مدركة متعينة او غير متعينة ولا عدم التعرض الى شبهه بالاستثناء وما يندفع به هذا الايراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لا يزول بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اجيب بان الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما يتناوله العام انما لا يتغير الحكم فيما بقى تحت العام باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لا على طريق الدفع وبيان عدم دخول المخصوص تحت حكم العام وحينئذ لو كان الناسخ معللا يلزم معارضة العلة للنص وذا لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم في الباقي باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع وبيان عدم الدخول تحت العام ولو علل فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله (قوله لشبهه الاستثناء والنسخ في المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه المشابهة قائمة في المخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شروح البزدوى لانه علل كونه ظنيا فيما كان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه بالاستثناء والنسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فانهم عللوا كونه حجة ظنية في المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والنسخ فلم يقيدوه بالمجهول لكن شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ الى آخره (قوله يعني ان المخصص) اى المخصص في المرة الاولى اذ الكلام فيه وحكم المخصص في المرة الثانية ليس الدفع والتغيير بل هو التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا في بصيغته (قوله لما يرد عليه آه)

لايخفى عليك ان هذا انما يرد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ ينفعهم ذلك لانه حينئذ يتم عندهم صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا) اما على تقدير كونه مجهولا فلسقوطه في نفسه لانه حينئذ لا تتعدى جهالته الى الباقي بعد النسخ واما على ما تقدير كونه معلوما فلعدم صحة تعليله اذ لو صح تعليله لزم تمكن الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والتخصيص مثله) اى مثل النسخ في الصورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التناول) هذا مختار صاحب التنقيح كما سيأتي مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الائمة وهو مختار المصنف والحنابلة انه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن الحاجب وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير منحصر والا فهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بشرط او صفة وان كان بغيرهما فمجاز وقيل انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بدليل لفظي متصل كالاستثناء والشرط والغاية والصفة او منفصل كالكلام المستقل والناسخ والافمجاز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه سواء بمستقل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فحقيقة في الباقي وان كان بمستقل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة من حيث التناول له واحتج شمس الائمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول الباقي بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الائمة من ان ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض والثاني ان الباقي بعد الاخراج يسبق الى الفهم سبقه قبله وهذا السبق امارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة الخصوص وهذا من امارات المجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاخراج البعض لا لسبق الباقي الى الفهم واحتج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشتراك خلاف الاصل اجيب عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول بعينه

فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية) كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم (وهو) اى العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج منه بعض الافرادا هو حقيقة في الباقي ام مجاز

الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة قلنا احتياجه الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاخراج البعض وبعد الاخراج بالقرينة يسبق الباقي الى الفهم بلا قرينة واحتج الرازي بانه اذا كان الباقي غير منحصر كان العموم باقيا فكان على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنه بان العام موضوع الكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد اخراج بعض غير محصور لا يكون محصورا فلا معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستقل من القرائن المخصصة لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلم مجازا لان حرف الجمع والتعريف اخرجا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى زائد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذا الملزوم اجيب عنه بان حرف الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة دالة على معنى كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع مسلمين غايته ان احد جزئي الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ العام نحو الرجال اذا قيد بشرط او صفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون حقيقة فيه واذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط والصفة والاستثناء فانه اذا قيد العام بها لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضي ابو بكر بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القرائن اللفظية والعقلية بان القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصوص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمين والمسلم ونحو الف سنة الا خمسين مجازا لما ذكر في قول ابي الحسين واجيب عنه بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين كون القرائن اللفظية غير مستقلة وهنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثمة اخص وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف واحتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الآحاد فان قولك جاء الرجال كقولك جاء رجل ورجل ورجل الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان

اخراج بعض الآحاد المتكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الآحاد من العام لا يوجبه واجيب بانا لا نسلم ان تناول العام كتكرار الآحاد فان تناول العام بطريق الظهور والشمول لا بطريق النص فيمكن اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج شيء منها فبقي حقيقة واحتج من فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة في الباقي فيما اذا كان بغير مستقل بان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او شرط او صفة او غاية موضوع للباقي فيكون حقيقة فيه واعترض عليه بانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند القرينة من الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممنوع والا لكان مشتركا لا عاما وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ بهذا الوضع لا يكون حقيقة لان المجاز ايضا كذلك واجيب بانه شخصي للكل نوعي للباقي فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازا في الباقي من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول فيما اذا كان مستقلا بانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بمستقل بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الحيثية وقد صرحوا بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا بالحيثيتين واعترض عليه بان ما صرحوا انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا وفيما نحن فيه ان الباقي ليس نفس الموضوع له فيكون مجازا فيه لعدم تعدد الوضع اجيب عنه بوجوه الاول انهم صرحوا في باب المجاز بان لفظ الدابة حقيقة في الفرس بحسب اللغة باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز فيه بحسب اللغة ايضا باعتبار انه من افراد ذوات الاربع الثاني ان ههنا ايضا وضعين شخصي للكل نوعي للباقي ولا يلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنسا الثالث سلمنا ان الباقي غير الموضوع له لكن لا نسلم ان كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له مجاز وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال الرابع لا نسلم ان الباقي غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير

والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه بخلاف مبتدأ اذا كثر مشترطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لامعنى له فان الحقيقة مايكون مستعملا فى موضوعه والمجاز مايكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عماوراء المستثنى بطريق انه كل لابعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم)

الكل والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له تأمل (قوله والثمرة صحة الاستدلال) فمن قال انه حقيقة فيه يقول بصحة الاستدلال ومن قال انه مجاز فيه يقول بعدم صحة الاستدلال (قوله ان الفاظ العموم قسمان) هذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى كما تقدم (قوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى) قال فخر الاسلام اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات وقال فى الكشف ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس بعام لظهوره فى العشرة فادونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة النكرة وكان فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت فى اللغة جمع القلة يكون للعموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق انتهى مافى الكشف فالشارح اشار بقوله ومستغرق المعنى الى رد ما اختاره فخر الاسلام اختيار القول العامة من اشتراط الاستغراق فى العموم هذا اما عموم الجمع بصيغته فلان صيغته ماوضعت لواحد ولا لاثنين بل لاعداد مجتمعة واما عمومه بمعناه فلان معناه يتناول الاعداد المجتمعة الى مالايتناهى (قوله كالرهط) هو اسم لمادون العشرة من الرجال ان كان نكرة وان كان معرفا فهو مثل القوم اسم لجماعة الرجال من الثلاثة الى غير النهاية ومن لم يفرق بين كون الرهط معرفة وبين كونه نكرة يقول انه قد جمع فى امثلة هذا القسم بين جمع القلة والكثرة فيرد عليه انه ينافى اشتراط الاستغراق الذى اشار اليه بقوله السابق ومستغرق المعنى اذ لااستغراق فى جمع القلة وانما يستقيم هذا الجمع عند من لم يشترط الاستغراق فى العام كفخر الاسلام وقد يجاب بان عدم استغراق جمع القلة انما هو عند اهل اللغة والعربية واما عند اهل الاصول فهو مستغرق بحسب العرف والاستعمال كما سيأتى مصرحا (قوله بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد) حاصله ان الحكم فى القسم الاول مشروط بشرط الاجتماع حتى لايثبت لكل واحد الاضمنا وفى القسم الثالث مشروط بشرط الانفراد حتى لايثبت للمجموع حتى لو دخله جماعة معا لم يستحق شيأ وفى القسم الثانى غير مشروط بشئ من الاجتماع والانفراد (قوله الى ان ماحقه اولا) اى لفظة اولا نحو من دخل هذا الحصن اولا (قوله او الاضافة) والذى ظهر من اطلاقه ان الاضافة تفيد

العموم سواء كانت الى العام اوالى الخاص ويدل عليه ماسيصرح به من ان الجمع المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحواجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع ولقائل ان يقول سلمنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة تفيد العموم لكن لانسلم ان الاضافة الى الخاص تفيده نحو اعضاء زيد وانما قيد الجمع بالمعرف لان الجمع المنكر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث اخرجه من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اى الراجح) استدل على عموم الجمع المعرف بالمعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتمييز والمعهود المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجي اونفس الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تفتقر الى اعتبار الافراد اصلا وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث تفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح المساوي بلامرجح فكان معنى لام التعريف هو العهد لاغير كما ذكره في المفتاح وكان منقسما الى العهد الخارجي والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة منقسما الى العهد الذهني والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجي لكونه حقيقة التعيين وكمال التمييز فيحمل عليه ما امكن ثم الاستغراق لان الحكم على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق وانما يحمل عليه في مقام التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصوير حقيقة المعرف والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعض فالاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف باللام حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح وجعل بعضهم العهد الذهني مقدما على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن والكل محتمل والحمل على المتيقن اولى واعترض عليه بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اى ما اذا ترددنا في الايجاب والندب والتحريم انها على الكل اوعلى البعض يحمل على الكل احتياطا وفي الاباحة على البعض وما ينتقض بتعريف الماهية فانه لايوجد فرد

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولايتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لاكل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الحكم لهما انما يثبت لدخولهما في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره اومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام اوالاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد

بدون الماهية مع انه متأخر عن الاستغراق هذا فقوله لانه حقيقة التعيين وكمال
التميز آه اشارة الى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد تمسك ابو بكر آه اشارة الى
الاستدلال بالاجماع وقوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه اشارة الى
الاستدلال بالاستعمال واعترض عليه بالنقض بالصور المذكورة واجيب
عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخير من الجمل اعني المنع ببيان منشأ الغلط هذا
في الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلفوا فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا
عليه بوجهين احدهما انا نقطع بان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان فكما ان
رجلا ليس بعام لعدم استغراق افراده فكذا رجال ليس بعام لعدم استغراقه جميع
مراتب الجمع ورد بان رجلا يطلق على افراده هي زيد وعمرو وبكر الى غير ذلك على
سبيل البدل لا على سبيل الشمول وليس رجال افراده هي جموع يطلق عليها بل
افراده رجل ورجل ورجل الى ما لا يتناهى ويحتمل التناهي فكان قوله لعدم
استغراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان
يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك
مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني انه لو قال
عندي عبيد صح تفسيره بالثلاثة ولو كان الجمع المنكر عاما ما صح تفسيره باقل الجمع
اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمياته وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الاول صحة
الاستثناء نحو لو كان فيهما آلهة الا الله واجيب بانا لا نسلم انه استثناء بل صفة
بمعنى الغير ولو كان استثناء لوجب نصبه الثاني انه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه
بوجهين الاول ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية
بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثاني انه ان اراد بالكل في قوله على
الكل حقيقة الكل الاستغراقي فلا نسلم ان لا نزاع في صحة اطلاقه عليه بل هو اول
المسئلة وان اراد الكل على سبيل البدل كما في اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم
لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استغراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر
على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك
حمل على حقائقه والحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجيب
عنه بانا لا نسلم ان مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة ولو سلم ذلك
لكن لا نسلم ان حمله على جميع حقائقه اولى لان نحو رجال صح اطلاقه على كل
واحد من افراده التي هي حقائقه ولا يحمل على جميع افراده بل يطلق على كل

فليل الاستعمال تجدد او العهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث
هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه
الصلاة والسلام في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه
السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد
فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة
الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان
المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو
عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو
كسوت زيدا الا رأسه او مشارا اليه نحو
صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت
هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجيب اولا
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور
وان لم يكن عاما لكنه تضمن صيغة
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو
جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد وايام هذا
الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد
بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء
من متعدد غير محصور دليل العموم
فان المنع من الدخول يقتضي الدخول
لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول
واذ ليس فيه حصر ليكون شموله
كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع المنكر يطلق على كل واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما وللقائل ان يقول لا نسلم ان افراد الرجل حقا ئق له بل افراد حقيقته لانه موضوع لمفهوم كلى صادق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة فى تلك الافراد ايضا لزم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ماقيل) اى على الثالث وجه الاندفاع ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكر اولا وجها وجها حيث قال الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجميع بشهادة الاستقراء (قوله يتعلق الحكم) اى حكم المتكلم واما الاتصاف فى نفس الامر بذلك الوصف اعنى المجئ مثلا مع قطع النظر عن حكم المتكلم فلا بد ان يوجد فى كل واحد على الانفراد (قوله كالرهط اسم لمادون العشرة) اى ان كان نكرة لان الرهط المعرف عام اسم لجماعة الرجال الى مالانهاية كالقوم كما فى التلويح فاللام من الحكاية لا من المحكى تأمل تعرفه (قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرهط والقوم جمعا معنى فقط لا لفظا وقيل انه جمع لفظا ايضا لكن لا واحد له من لفظه كما فى المصباح (قوله واما صحة استثناء الواحد) دفع لما يتوهم ان الحكم لما تعلق بالجمع لا بكل واحد فلا يصح الاستثناء بالاتصال فاجاب عنه بما ترى (قوله ان مجئ المجموع) اى اتصاف المجموع بالمجئ فى نفس الامر لا يتصور بدون اتصاف كل واحد بالمجئ فى نفس الامر واما حكم المتكلم بالمجئ على المجموع فلا يتعلق الا بالمجموع من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخصص كل واحد من الجمع الخ) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة لا الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بان يكون الباقى بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى دونه واختار فخر الاسلام وتبعه المصنف ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى او فى معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فكذا لان الثلاثة ادناه فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا بصيغته كالرجال والمرأة او بمعناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ماهو من اجزائه كما فى الصور المذكورة فاندفع ماقيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لمادون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيأ واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا (ويخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه

(٢٤) (ل) (الى الثلاثة) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع

فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان فتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام اثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

لا يخرج اللفظ بذلك عن الدلالة على المفرد كما هو اصل وضع المفرد اعترض عليه بوجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق وحينئذ يكون الجمع حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار حقيقة الجمع اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا فلا معنى لتعليله بكون الثلاثة ادناه لان الثلاثة انما تكون ادنى في ما لا نزاع لنا فيه وما فيه النزاع اعني جمع العام فالثلاثة ليست ادناه الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم لانتفاء شرطه فلا يخصص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا واجيب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس فنفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة اصلا وهو معنى العموم في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة لا عرفا ولا عقلا (قوله وانما قلنا ان ادنى الجمع آه) شروع في بيان اقل عدد يطلق عليه الفاظ الجمع اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول انه ثلاثة والثاني انه اثنان والثالث انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا والرابع انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا واختاره الجمهور واستدلوا عليه بما ذكره الشارح من الوجوه الاربعة واعترض على الوجه الثالث بانه انما جاز رجال ثلاثة دون رجال اثنان لمراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا لا لعدم جواز اطلاق الجمع على الاثنين واجيب عنه بان صورة اللفظ لو ادعيت لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فانه يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون بل يقال العالمان (قوله اي قلباكما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لا ما فوق الاثنين ويتم الدليل وقوله اذ ما جعل الله لرجل من قلبين دفع لما يتوهم ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم لم يقل قلبا كما ووجه الدفع ان الاثنين من واحد فتثنيه بلفظ التثنية ومن اثنين وهو جزءاه فتثنيه بلفظ الجمع وههنا لما كان من اثنين جاء تثنيه بلفظ الجمع ولا يخفى عليكم ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه يثبت بالدليل آه) اما الاستحقاق فلقوله تعالى

فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لايكون الا وارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الاب لا يرثان ولكنهما يحجبان الام بالدليل الاجماعى واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فمعنى لفظ الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا يحل الاشكال الوارد فى الرهط) وجه الانحلال ان استغراقه للافراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال لاباعتبار الواضع (قوله وقولهم محلاة باللام آه) دفع لتوهم المنافاة بين قولهم ان الجمع المعرف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس (قوله للقطع بان ليس القصد آه) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذ لاقطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولابعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب اقول يمكن ان يقال ان اللام فيه للتوقيت اى وقت القطع بان ليس القصد آه تأمل (قوله يحنث بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع فى الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان الجنس متحققا ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فحينئذ لايحنث قط) لتحقق شرط البرآءة ولو نوى جمعا معهودا لايحنث ايضا الا اذا تكلم مع تلك الجماعة واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع فى التلويح وفيه رد على التوضيح حيث قال ان قوله لاتزوج النساء حين قصد الاستغراق لغو لاينعقد يمينا لعدم الفائدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممتنع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن فالمنع عنه باليمين لغو ثم لايخفى عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة بامكان البرآءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابى يوسف من عدم الاشتراط فلا حاجة فى انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذى جعل مجازا عن الجنس بمنزلة النكرة حتى كان يخص فى الاثبات كما اذا حلف بركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل المثال المذكور من نحو لايحل لك النساء وفى تمثيله اشارة الى ذلك (قوله ولامساغ للخلف آه) اشارة الى ان الجمع المحلى باللام مجاز فى الجنس فى العهد والاستغراق فلا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولاشئ فيها لزمها ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع بمنزاله فيحمل عليه

وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره وصرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا يحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة

ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير
المتناهية (وقولهم) اى قول المشايخ
(محلاة باللام) يعني الجمع المحلى (مجاز)
عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام
كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد
الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج
النساء اولا يشتري العبيد اولا يكلم الناس
يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فحينئذ
لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان
عدم تزوج جميع النساء متصور وعن
بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى
المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم
(بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور
ليس فيها العهد والاستغراق) لانك
قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم
الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف
الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله
تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر
وهو سلب العموم لا لا يدركه شئ
من الابصار ليكون عموم السلب
(والمفرد المعرف) باللام او الاضافة
وهو عطف على الجمع المعرف
(حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق
فاذا لم يوجد معهود يصار الى
الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه ٣

لكونه معهودا ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده لكونها
اكثر عدد يقع الجمع مميزا له والمقام مقام الاحتياط فتكون العشرة معهودة وعلى
الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى
السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودة عادة وقالوا ايضا لام التعريف في نحو
قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق لا للجنس لعدم تعذر الاصل (قوله
وهو سلب العموم) فيكون رفعا للايجاب الكلي وسلبا جزئيا لانه نفي
للاستغراق المراد في الايجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا
(قوله كما في قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على
المعرف للجنس والحقيقة لان التعريف لبيان حقيقة المعرف لكنه يرد عليه انه
لو اريد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معرفة بدون
اللام ايضا وان يكون اللام تأكيدا لمدخوله لان مدخوله موضوع بازاء نفس
الماهية ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام الماهية بقيد
حضورها في الذهن وبمدخولها نفس الماهية بدون قيد الحضور الذهني
قلت يأباه مقام التعريف لان التعريف لبيان نفس ماهية المعرف لا الماهية
بقيد حضورها في الذهن ولذا قال انه لنفس الماهية جعل اللام في نحو أكلت
الخبز وشربت الماء للعهد الذهني اقتداء بالقوم وقد جعله صاحب التوضيح
لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني الذي جعله مقدما في الاعتبار
على الاستغراق ما لم يسبق له ذكر اصلا كما في ادخل السوق واشتر اللحم اشارة
الى سوق البلد (قوله يحنث بالواحد) لان قوله لا اتزوج النساء سلب كلي
لانه نفي لتزوج جنس النساء وذلك لا يصدق الا بالسلب الكلي ولهذا كان النفي
في نحو وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفيا
للظلم والمحبة عن الجنس والجنس في النفي يعم (قوله بان ينسحب عليها حكم النفي)
اى على النكرة سواء دخل النفي على النكرة نحو لا رجل في الدار وما من رجل
في الدار او على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا فان فيهما يلزم العموم
في النكرة فان قيل قد صح الاضراب عن النكرة المنفية بالتثنية والجمع مثل
ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا ولو كان النفي عاما فيها لما صح
ذلك اجيب عنه بانا لا نسلم صحة ذلك ولو سلم فانما صح لكون المراد بالنكرة المنفية
هو الواحد لا الجنس بقرينة الاضراب فيرجع النفي الى الوصف اعني الوحدة
لا الى الجنس حتى يعم وانما يرجع النفي الى الجنس فيما اذا كانت النكرة مصدرة

مع من ظاهرة اومقدرة نحوما من رجل فى الدار ولارجل فى الدار بالفتح ولذا قال فى الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق لكون من مقدرة وبالرفع لايوجبه بل يجوزه (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه آه) هذا دليل عقلى على عموم النكرة المنفية نقل عنه فى الحاشية الاول مبنى على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس والثانى مبنى على مذهب من يقول انها موضوعة للفرد المنتشر انتهى يعنى ان انتفاء الجنس اوالفرد المنتشر منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد بمعنى السلب الكلى اذ لوبقى فرد منه لكان الجنس اوالفرد المنتشر موجودا فى ضمن ذلك الفرد فلم ينتف الجنس اوالفرد المنتشر وقد يستدل عليه بالنص والاجماع ايضا اما النص فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ايجاب جزئى باعتبار ان حكم الانزال تعلق بفرد معين وهو التوراة وقد قصد به رد قول اليهود ما انزل الله على بشر من شئ والزامهم فيجب ان يكون هذا سلبا كليا بمعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لاينافى السلب الجزئى واما الاجماع فكلمة التوحيد فان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قيل لما فسر الاله بالمعبود الحق لزم استثناء الشئ من نفسه لان الله اسم للمعبود الحق ايضا فالجواب ان الله اسم علم للفرد المعبود بالحق اى هذا المفهوم الكلى واما الاله فاسم لهذا المفهوم (قوله قلنا الوضع اعم) حاصله انه لامنافاة بين ماثبت بالوضع النوعى فى النكرة المنفية وبين ماثبت بالضرورة العقلية فان الثابت بالاول هو ان النكرة المنفية لنفى كل فرد والثابت بالثانية هو ان انتفاء الجنس اوالفرد المنتشر لايمكن الا بانتفاء كل فرد ولامنافاة بينهما اقول هذا الجواب انما يمشى على تقدير كون الوضع فى تعريف العام اعم من الوضع الشخصى والنوعى والافلا (قوله وهذا معنى الوضع النوعى) اى استعمالهم النكرة المنفية فى كون الحكم منفيا عن الافراد الغير المحصورة هو معنى الوضع النوعى لنفى الحكم عن تلك الافراد (قوله قد صرحوا بانها لم تستعمل آه) اقول الضمير المنصوب ان كان راجعا الى النكرة المنفية فقوله لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى آه ممنوع لانها انما تستعمل فيما وضعت له بالوضع النوعى اعنى نفى الحكم عن جميع الافراد وان كان راجعا الى النكرة المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس فى النكرة المطلقة

نفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (ومافى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لاتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما فى معناه (الى الواحد لانه ادناه) اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى

فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لاوضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس اوالفرد قلنا لاضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى

بل فى النكرة المنفية فالجواب انه راجع الى النكرة المنفية وان قوله لم تستعمل الا فيما وضعت آه ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس النكرة لا النكرة المنفية والنكرة المنفية انما تستعمل فى نفى الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر فى تقرير الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع آه) الضمير راجع الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة متعذرة (قوله بواسطة تعيينه له) اى لا بواسطة القرينة كما فى المجاز يعنى ان علة دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد الوضع والتعيين لا امر آخر وهو امارة الحقيقة (قوله كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات) يعنى ان وضع هذه الاشياء نوعى بالمعنى المذكور لا شخصى كما هو المشهور فى كلامهم قلت مرادهم ان هيئات صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعى والافادتها موضوعات شخصا لا نوعا ولا وضع لمجموع المادة والهيئة غير وضعهما تحقيقه ان هيئات صيغ المثنى والمجموع والمشتق والمركب موضوعات نوعا بازاء معنى مجازا فى الطرف اوفى الحذف وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزأ اوقيدا فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة شخصى وان كان باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ما قلنا من قبيل تسمية الشئ باسم جزئه اوباسم قيده وان كان باعتبار مجموعهما فظاهر انه لا وضع للمجموع سوى وضع الطرفين بل لا شئ هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى فيتسلسل فصار حاصل التحقيق انه لا وضع لصيغ المثنى والمجموع لا شخصيا ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصى هو مادتها وبالوضع النوعى هو هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا اونوعيا عبارة عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع له فى الاول واحد وفى الثانى متعدد ملحوظ بامر كلى وشئ من صيغ المثنى والمجموع والمشتق والمركب ليس كذلك بل المعتبر فيها تعيين مادتها بازاء معنى وهيئاتها بازاء معنى آخر (قوله فانه) اى الشرط المثبت وان كان خاصا بصورته لوقوعه فى الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اى سواء قصد المنع اوالحمل (قوله لكنه عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامرأته طالق فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلى وان كان الشرط

فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام اوالاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهى لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين

منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فاليمين للحمل بمنزلة قولك والله لااضرب رجلا على الايجاب الجزئى وذلك لان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد بظاهره الايجاب الجزئى فيجب ان يكون نقيضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق السلب الكلى وفى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى تحقيقا للعموم فيجب ان يكون نقيضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الالعموم النكرة فى موضع النفى كما فى التلويح وفصله الشارح بان الشرط المثبت خاص بصورته مطلقا عام بمعناه لامطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفى بالعكس وبين العكس فى حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفى ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم فى نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك انتهى فقد صرح بان اليمين فى الشرط المثبت قد يكون للمنع وقد يكون للحمل وكذا فى الشرط المنفى اقول لا نسلم ان اليمين فى الشرط المثبت يكون للحمل وانما يكون للمنع ابدا وماذكره من المثال اعنى ان قتلت حربيا فلك كذا ليس بيمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الحربى واليمين انما هو بحمل الحالف لابحمل المخاطب وكذا اليمين فى الشرط المنفى لا يكون الا للحمل وماذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس بيمين بل هو شرط لمنع المخاطب عن قتل المسلم واليمين انما هو لمنع الحالف لالمنع المخاطب ويؤيد ما ذكرناه ماقال فى شرح التحرير ان النكرة عمومها فى النفى ضرورى وكذا فى الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الحلف حينئذ على نفى الشرط لافى الشرط المنفى فانها لا عموم لها فى الشرط المنفى لان الحلف حينئذ على اثبات شرط حتى لوقال ان لم اكلم رجلا فامرأته طالق صار فى قوة قوله لاكلمن رجلا فلم تعم لوقوعها فى الاثبات من غير قرينة العموم ولايبعد فى غير اليمين قصد الوحدة من النكرة كما فى مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلاتعم فيه انتهى فظهر من قوله حال كونه يمينا ومن قوله ولايبعد فى غير اليمين قصد الوحدة مع تمثيله بقوله ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المثبت فيما قصد منه حمل المخاطب ليس بيمين (قوله اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة آه) واعلم ان القول بعموم النكرة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لابمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لولم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثاله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لااضرب رجلا (اوحكما) كما اذاوقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لااضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص (اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم)

الموصوفة مما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب التخصيص و التقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شائع في بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا في كله وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي و قولك ما رأيت رجلا عالما عم النفي فيه بعض الجنس لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيخنا بالفضلاء وقد جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي و بكلمة اي دون ما عداها وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل ورأيت مكتوبا على حاشية التقويم ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتحريض عامة واما في موضع الجزاء والخبر فلا تعم كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة و كقولك جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص كونه كذلك في الجملة فسلم لكن قولهم كلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد وبهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ثم القائلون بعموم النكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان افادتهما العموم مفوض الى المقام والقرينة ثم كل وصف لا يصلح قرينة العموم للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما واتزوج اليوم امرأة كوفية ولذا استدلوا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وبان

﴿تعليق﴾

تعليق الحكم بالوصف المشتق يشعر بان مأخذ الاشتقاق علة الحكم فيعم الحكم بعموم علته وبانه لوحلف لايجالس الارجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين بعمومه وبيانه على ما فى الكشف ان الاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فيعم مادخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها فى موضع النفى فصار فى التقدير لايجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا رجلا كوفيا الى غير ذلك ثم قال الارجلا عالما ولما كان المستثنى عاما فى صدر الكلام لكونه نكرة فى سياق النفى بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل تحت الصدر واعترض عليه بان هذا البيان جار بعينه فى مثل لايجالس الارجلا فالفرق بينهما تحكم والجواب عنه لانسلم انه جار فيه ولو سلم فلا نسلم بقاء العموم بعد الاستثناء فى هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهى الوقوع فى سياق النفى لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الارجلا عالما فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعنى الصفة العامة باقية فيه فيعم بتلك العلة (قوله صرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب التلويح فسر الصفة العامة ههنا بقوله وهى التى لاتختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الارجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الارجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لايصدق الاعلى فرد واحد ثم قال فى باب الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون فى العموم الاستغراق يعنى انهم لم يشترطوا فيه الاستغراق الشمولى والا فرجلا عالما فى المثال المذكور مستغرق لافراد الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعتبر فى العموم الاصطلاحى الاستغراق الشمولى لم يعدها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعد اياما من الفاظ العموم لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا على عمومها بوجهين احدهما انه لو قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او متعاقبا عتقوا جميعا بخلاف ما لو قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم على التعاقب والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام فيعم وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى يتناولها اى فلا يعم الثانى الا بالواحد

لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلول الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد

منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين عتق الكل مع بقاء الوحدة المعتبرة في اي لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد النعت المعنوي فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالفرق بينهما تحكم وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية الثاني لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون للمولى الخيار كما في الصورة الثانية (قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والنكرة وافادتهما العموم والخصوص اراد ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والنكرة معرفة تقتضي الاتحاد بينهما بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما نكرة تقتضي المغايرة بينهما بناء على ان الاصل بين اللفظين المغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لمانع او لمقتضى كما في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشيء لا يكون مصدقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان اعيد نكرة وكذا في قوله تعالى انما الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة نكرة هذا هو المشهور الذي مشى عليه المحققون وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة

(و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاوليين الاتحاد وفي الاخريين التغاير (الا لمانع) كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد

(ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءني من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا

لبعض الجنس فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا تبقى نكرة والفرض انها نكرة انتهى فقد مشى على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه منها ان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك ومنها ان اعادة المعرفة نكرة مع ان مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه الى غير ذلك اجيب عن الاول بان كلامه مبني على الاستغراق لتعذر العهد وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادي ليس مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخلا في المراد انتهاء قلت ومما ينبني على الاصل المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيدا بذلك بان اراد صكا على الشهود واقر بما فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة معرفة فلا يلزمه الا الالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين نكرة غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخي لاتحاد المجلس وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين في مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة النكرة نكرة ويدل عليه قوله عليه السلام لن يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد نكرة والعسر الثاني عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوعة لذوات من يعقل) وقد تستعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفي الخبر عموم

الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يعم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان كذا فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام فاقيم كلمة من مقامه فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك في الاستفهام اذا قيل أزيد في الدار أم عمرو ام احد الى ما يتناهى فاقيم كلمة من مقامه فيعم عموم الانفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى قوله غير معتبر في عمومها الانفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارهما مع قطع النظر عن كونها شرطية او استفهامية او خبرية والا ففي الشرطية والاستفهامية بغير الانفراد وفي الخبرية موصولة او موصوفة بغير الاجتماع قلت وفي فصل الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني ان يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في ان الانفراد ليس بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها في المعنى نكرة) ولهذا اتصفت بالنكرة في نحو مررت بمن معجب لك (قوله فلانها قد تكون للخصوص آه) والذي ظهر منه ان قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك كلاهما نظير الخصوص الا انه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظير الخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصغون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا في التقرير ايضا والجواب عنه انهم انما جعلوه من العام بناء على ان الاستغراق ليس بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسميات وهو مذهب فخر الاسلام كما في نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فانه في حق كفار اهل مكة يوم الفتح لا في حق الكل واما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله الا ان الضمير جمع تارة) كما في يستمعون وقوله وافرد اخرى كما في ينظر اليك (قوله

اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد هم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه في العموم)

فاعتقه) بصيغة الامر (قوله اذا شاء العبيد) اى سواء شاؤا منفردين او مجتمعين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده • (قوله فلانه قال يعتقهم) اى بعتقهم المخاطب (قوله بعض المذكور) كالبصرة فى قولهم سرت من البصرة (قوله ففى صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لتأكد عمومه باضافة المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وههنا فرق آخر لابى حنيفة تفرد به صاحب التنقيح تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض لتيقنه ففى من شاء من عبيدى عتقه امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية واعترض عليه التفتازانى بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه حينئذ ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب والبدل ففيه اشكال لانه يصدق على واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ثم اجاب عنه بان تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن لايطلع عليه والظاهر من اعتاق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلابد من اخراج البعض لتحقيق التبعيض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور بان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل اوبدونه فحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ماهو مدلول من فلا نسلم انه متيقن على التقديرين وان اراد ماهو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لايفيد اقول بل لايصح قول الفارق سقط معنى التبعيض بالكلية سواء شاء المخاطب عتق الكل دفعة او متعاقبا تأمل (قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله) القرينة الاولى قرينة لعموم من فى الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار النبى عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرته عليه السلام لاضمير الجمع فى لهم حتى يرد عليه ان جمع الضمير لايدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم من فى الآية الثانية لان اعينهن انما تقر اذا سوى بين الجميع من نسائه عليه السلام (قوله ويخص) انما قال يخص ثم فسره بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ العموم ولم يقل يخصص من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

حيث قال اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعل كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (وكذا) ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوع (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى (يرجح العموم) فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشيئة الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان.

(وبعض) اى يكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل فى قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اى من وما (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ذلك اللفظ للاجماع فيمن دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فلقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذى يعمهما) اى العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة)

الخصوص ابتداء لابيان تخصيصه بعد كونه عاما حتى صار من قبيل العام الذى خص منه البعض وكذا الحال فى نظائره الآتية (قوله اذا لحقه لفظ اولا) قد تقدم انه بعد لحوق اولا عام ايضا عند صاحب التنقيح وفى الكشف ان كلمة من تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر وتعم فى الاولين قطعا واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ورده فى التقرير وقال الحق ان احتمال العموم والخصوص فى من فى الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى الشرط فلما ذكره فى السير الكبير فى نحو من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا واما فى الاستفهام فان المستفهم بقوله من فى الدار يريد واحدا انتهى فالمصنف ان اراد بكلمة من ههنا ما هو اعم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره فى التقرير يأباه قوله السابق ان من الشرطية والاستفهامية عامة قطعا فان ما يكون عمومه قطعيا لا يحتمل الخصوص حتى يحتاج الى ترجيحه بالحاق اولا والترجيح لا يكون الا بعد احتمال السؤال وان اراد بها من الخبرية كما ذكره فى الكشف فحينئذ يستقيم قوله السابق عامة قطعا وقوله اللاحق يرجح معنى الخصوص لكن بيانه بمسئلة السير الكبير لا يستقيم لان من فيها شرطية كما صرح به فى التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين اما الاول فبتأويل قوله قطعا بمعنى الوقوع الاكثرى فان ما يكون اكثر وقوعا فى حكم القطعى او بان يقال معناه انهما لا يقعان خاصا ابتداء بدون الحاق اولا بخلاف من الخبرية فانها قد تقع خاصا بدون الحاق اولا نحو ومنهم من يستمعون اليك واما بعد الحاق اولا فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية فى كونه خاصا واما الثانى فبجعل كلمة من فى مسئلة السير الكبير موصولة لا شرطية تأمل (قوله ان كان ما فى بطنك غلاما) اى جميع ما فى بطنك غلاما حتى لو ولدت غلاما وجارية لا تعتق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) اقول الظاهر منه اختصاص ما بغير ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس ممن يعقل وهذا ذكره فى الكشف وغيره الى عامة الاصوليين ثم قال ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء واختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل والذى ظهر من المفتاح عمومها حيث قال ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى جنس من اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل (قوله وما بناها) اى من بناها وانما عبر

بما اشارة الى عظمته كأنه لفخامته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لان الابهام فى ما اكثر مما فى من والى معنى الوصفية ايضا اى بناها القادر القيوم فان قيل ان كلمة من تدل على الوصف ايضا قلت نعم الا ان ما تدل وضعا ومن استعمالا فانها موضوعة لذوات مبهمة (قوله والذى يعمهما) فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم ايضا كما فى ما ومن حتى لوقال ان كان الذى فى بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فلا تعتق ان كان ما فى بطنها جارية وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذى حتى لوقال لعبيده الضارب منكم زيدا حر عتق الذى ضربه (قوله يقتصر على المجلس) اى على زمان مجلس التخيير وهو زمان واحد شرعا وان امتد مالم يتبدل المجلس حقيقة او حكما (قوله لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات) لان تعميم الامكنة لايوجب تعميم الازمنة فلابد من القرينة الصارفة (قوله اى للدلالة) الاولى ان يقول موضوعة لشمول الحكم كما قال فى من وهو المناسب لما ينقله عن مغنى اللبيب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود بيان معناه الموضوع له والدلالة اعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لافراد ما اضيف اليه) يعنى ان المعنى الموضوع له كل اعنى العموم معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيف اليه كل لا فى نفسها نظيره ما قالوا الحرف مادل على معنى فى غيره فان كان المضاف اليه نكرة فاثر عمومه يظهر فى افراد تلك النكرة فيصدق كل رمان مأكول اى كل فرد من افراده مأكول وان كان المضاف اليه معرفة فاثر عمومه يظهر فى اجزاء تلك المعرفة فحينئذ لايصدق كل الرمان مأكول اى كل اجزائه مأكول لان قشره غير مأكول وكذا كل التفاح حامض ولايصدق كل تفاح حامض لان بعض افراده غير حامض (قوله والمعرف المجموع) عطف على المنكر وكذا قوله واجزاء المفرد المعرف عطف على المنكر بتقدير مضاف فى المنكر اى افراد المنكر (قوله تقدير كل) فاعل وجب (قوله وهى تلى الاسماء) لانها من الاسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الاسم (قوله ولا يقال كل يضرب) اى بالاضافة وانما يقال بالتنوين عوضا عن المضاف اليه (قوله وتعم الافعال) اى الافعال التى وقعت صفة للمضاف اليه كلمة كل وذلك لان كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد ما اضيف اليه من الاسم صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لايصلح لذلك لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء (قوله تطلق فى كل مرة) اى ولو بعد زوج

قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لوقال لامرأته انت طالق اين شئت اوحيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى لتعميمهما ولهذا لوقال انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه (او لشمول الاجزاء) قال فى مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى لوقال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل

(وكلما بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لوقال كلما تزوجت امرأة فكذا

فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة (وتصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لايعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على مابين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على مالا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (ممايجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لايراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الاخر

آخر بخلاف مالو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق فى كل مرة من الدخول الى الثلاث لابعد زوج آخر لان المحلوف عليه هنا وهو الطلاق مقيد بهذا الملك فينتهى اليمين بتناهيه فيتكرر الى الثلاث فينتهى عنده لانتهاء الملك فان تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لعدم بقاء الملك الاول واليمين بخلاف التزوج لان انعقاد اليمين فيه باعتبار مايملك على المرأة من الطلاق بالتزوج وهو غير محصور فيتكرر الى الابد وعن ابى يوسف انه اذا قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا يحنث فى امرأة واحدة مرتين كما فى كل واو قال كلما تزوجتك او كلما تزوجت فلانة تكرر دائما فرق بين المعينة وغير المعينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو صدقة او كلما ركبت هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال كلما اشتريت ثوبا او كلما ركبت دابة فعلى كذا لا يلزمه الامرة واحدة (قوله فاسد فى بقية الشهور) اى لا يلزمه بتاتا بل يبقى موقوفا فان سكن فيه المستأجر يلزمه اتمام ذلك الشهر بالاجر المسمى والافلا وليس المراد بالفساد ههنا الفساد باتا فى الحال بل المراد به ماذكرناه لما فى الخلاصة رجل استأجر دارا للسكنى كل شهر بكذا جاز ولزم فى الشهر الاول ولايلزم فى سائر الشهور بالاجماع لانها غير محصورة فكانت مجهولة فان دخل الشهر الثانى وسكن فيه يوما او يومين لاتنفسخ الابعذر ولكل واحد منهما ان يترك الاجارة عند تمام الشهر وهو عند رؤية الهلال (قوله وتخص اى كلمة كل اذا لحقها اولا) والذى يقتضيه مفهومه انها لاتخص بدون اولا مع ان قوله تعالى والله خلق كل شئ وفوق كل ذى علم عليم واوتيت من كل شئ مخصوص بالعقل كما صرحوا به ولم يلحقه اولا قلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض مايتناوله كما فى الامثلة المذكورة بل المراد به انها تقع خاصا ابتداء اى معد ودا من الفاظ الخصوص بان يطلق ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما فسره فى كلمة من سابقا وكلمة كل بدون الحاق اولا لاتقع خاصا بهذا المعنى وانما تقع مخصصا على بعض ما تناوله والتخصيص بهذا المعنى لاينافى العموم ولا يقتضى الخصوص بالمعنى ههنا ولهذا قال فى التنقيح ان كلمة كل وجميع محكمان فى العموم (قوله فلانه قطع النظر آه) ولصاحب التنقيح فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لايتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه او بعضه كالتخلف يجرى فيه

التعدد الافرادي الذي يقتضيه كل فيصح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل اولا فله كذا فدخل عشرة معا بدون اضافة كل اليه فانه يمكن حمله على معناه الحقيقي وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقي ولا يخفى عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن اولا يجب ان تكون نكرة موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم فيجب ان يكون لمجموع العشرة الداخلين معا نفل واحد واعترض على كل منهما اما على ما ذكره المصنف فلانه يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لبعض منهم ولمجموعهم نفل واحد واجيب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه لكونهما موضوعة بازاء ذوات مبهمة في من يعقل كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة بينه وبينهما تصحح الاستعارة وللقائل ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة للاستعارة كيف وان لفظ جميع استعير للكل للمشاركة في العموم ولم تعتبر المخالفة في الانفراد والاجتماع على انا لا نسلم ان عموم من ضروري بل هو وضعي كيف وقد قال في حواشي البدائع والحق ان لا حجر في الاستعارة لكنهما لما كانت في لفظ الجميع متعارفة بدلالة التشجيع ذكروها ولما لم تكن استعارة من لكل او الجميع متعارفة لكونها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكروها واما على ما ذكره صاحب التنقيح فلانه يقتضي في صورة الدخول متعاقبا في قوله كل من دخل اولا ان يستحق النفل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم المجاز المذكور اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان النفل للاول فقط واجيب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فيه كالسابقية وهذا المعنى لا يصدق الا على الاول فقط (قوله الى المتخلف الذي يقدر دخوله) هو من التقدير وقيده به كما في التلويح تنبيها على ان الاولية في كل من العشرة الداخلين معا لا تحقق الا بالنسبة الى ما قدر دخوله ثانيا بعد الفتح لا بالنسبة الى من ليس بداخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق النفل فيما اذا قال كل من دخل اولا فله كذا ولم يتحقق الذي قلنا ان كل من لم يدخل يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء) لان عموم من ليس على سبيل

فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اى الفرد المبهم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعا معه فاذا قيد بالاول تعين الفرد السابق الغير المسبوق لخصوصه بالقيد و ههنا لم يتحقق فرد دخل اولا بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لجميعهم كما ذكرنا آنفا (قوله وجمع للشمول) توضيحه ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او متعاقبا فصارت الاقسام تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث لانه اول بالنسبة الى المتخلف الذى قدر دخوله بعد فتح الحصن اما فى من وكل من دخل فظاهر لان من خاص فى ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة بصفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه انفرادى لا اجتماعى وان دخلوا متعاقبا فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فلما مر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز فى ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كانه لم يدخله الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما فى حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما انما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما فى الارادة وان لم يتصور ذلك فى الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حمله تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اذ لو اريد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال فى التنقيح ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة

(وجمع للشمول على سبيل الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا فى المفرد فلا يصح جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا فى الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع (فى قولنا جميع من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول فى الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو (مستعار) لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى

الاجتماع للقرينة المانعة عنه وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا فى تمام معنى كل من دخل اولا على ماهو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا اعنى الجزء الاول منه لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مجازا عن الجزء الاول منه فصار معنى قول الشارح لا بمعنى كل من دخل اولا لا بمعنى مجموع معنى كل من دخل اولا بل مستعار للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اجيب بان عدم استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد حقيقة الجمع) قيل هذا الرد مردود لانه ليس فيه ابطال المنطوق بل تعميم الحكم بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقررة لما سبق آه) يعنى انها مثبتة لما سبق من كلام خبرى سواء كان موجبا نحو نعم فى جواب من قال قام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم فى جواب من قال ما قام زيد اى نعم ما قام او استفهاما مثبتا نحو نعم فى جواب من قال اقام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم فى جواب من قال الم يقم زيد اى نعم لم يقم فكان نعم لتصديق ما سبق فى الخبر ولاثبات ما بعد اداة الاستفهام نفيا او اثباتا فى الاستفهام ومن ثمه قال ابن عباس لو قالوا فى جواب الست بربكم نعم لكان كفرا كذا فى الرضى وفى المغنى زيادة تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب النفى آه) قال فى المغنى يختص بلى بالنفى وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى اى بلى يبعثون ونحو ما قام زيد اى بلى قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقيا كان نحو اليس زيد بقائم اى بلى قائم او توبيخيا نحو ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم اى بلى نسمع ونحو ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى او تقريريا مجردا نحو الست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بلى) اى فعلى كون نعم مقررة لما سبق واختصاص بلى بايجاب النفى السابق وابطاله لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا لعدم سبق النفى ولا يكون نعم فى جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغى ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا) نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هو للزنى قطعا (او) كان جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا فى جواب تعال تغد معى ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث فى الاول بالتغدى لا معه ولا فى الثانى بالاغتسال لا فيها او فيها لا منها الا عند زفر فانه عممه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لا جواب

وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير طعمه اولونه اوريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعالى تغد معى فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى مايحتمله اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية الفعل المثبت لاتعم)

اليس لى عليك كذا اقرار الامر انها لاثبات مابعد اداة الاستفهام ومابعد اداة الاستفهام فيه نفى فلايكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر فى احكام الشرع هو العرف وفى عرف الفقهاء يستعمل كل منهما مقام الآخر فيكون نعم فى المثال المذكور اقرارا فى عرفهم ولهذا قال بعض الائمة يجوز ان يقول فى جواب الست بربكم والم نشرح لك صدرك نعم لان الهمزة للانكار دخلت على النفى فافادت الايجاب ولهذا عطف على الم نشرح لك قوله ووضعنا فكانه قال شرحنا لك صدرك ووضعنا عنك وزرك فيكون نعم فى الحقيقة للخبر المثبت المأول به الاستفهام مع النفى لاتقريرا لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون عما بعد اداته فقول ابن عباس ان نعم فى جواب الست بربكم كفر مبنى على كون نعم تقريرا لما بعد الهمزة لاعلى كونه تقريرا لمدلول الهمزة مع حرف النفى كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام فى اليس لى عليك كذا للانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول ذلك البعض (قوله فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا) فيكونان جوابا للحادثة قطعا (قوله فلا يحنث فى الاول بالتغدى لامعه) لان الظاهر انه جواب فكانه قال ان تغديت معك فكذا وان اغتسلت الليلة من الجنابة فكذا (قوله خصته دلالة الحال) اى حال السؤال والجواب يعنى ان قول زفر قياس وقولنا استحسان عرفى والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اى اى سواء تغدى وحده اومع غيره ومع السائل اوغيره وذلك الغداء المدعو اوغيره (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة فى الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب لكونه جوابا فلا يكون اللفظ عاما وفى الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا لماقبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قيل لو كان اللفظ عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل لاستلزامه الغاء الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب فاذا بقى الحكم فى السبب بالتخصيص بقى فى الباقى ايضا قلنا لانسلم جواز تخصيص السبب لانه قطعى لايجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم) اى لاتدل على عموم الفعل المثبت الصادر عن النبى عليه السلام هكذا عنونه فى التنقيح ايضا وترك فى المختصر لفظ الحكاية وقال الفعل المثبت لايعم ومآلهما واحد لان المراد بالفعل المثبت فى كلام المختصر هذا

لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة فى سياق النفى

الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية فى كلام المصنف لا الفعل الصادر عن النبى وهو صلى فى قول الراوى صلى النبى عليه السلام فى الكعبة والحاصل ان المراد بالفعل المثبت الذى اضيف اليه الحكاية فى كلام المصنف غير الفعل المثبت فى كلام المختصر (قوله لاخلاف فى ان الفعل المنفى آه) اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره فى سياق النفى او معناه نحو لا آكل او ان اكلت فعبدى حر كان عاما عند الشافعى ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال نويت مأكولا معينا صدق وقال ابو حنيفة واصحابه انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا يصدق فى قوله نويت كذا احتج من قال بالعموم بان قولنا لا آكل يدل على نفى مصدره الذى تضمنه وكل ما يدل على نفى الحقيقة يقتضى ان لا يوجد فى جزئى والا لم تكن منفية ولا معنى لعمومه الا انتفاؤه عن الماكولات الجزئية واذا كان عاما يقبل التخصيص واحتجت الحنفية بوجوه الاول ان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف تعقل صحة الفعل المتعدى عليه والمقتضى لاعموم له الثانى انه لو كان عاما فى جميع مفعولاته لكان عاما فى الزمان والمكان ايضا لان الفعل المتعدى يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا عمومه بالنسبة الى الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدى موقوف على المفعول دون الزمان والمكان فكان تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كالمفعول فى تعلق الفعل به فالفرق تحكم الثالث ان لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص مقيد للتنافى بين المطلق والمقيد واجيب بانا لانسلم انهما يدلان على مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج لان الكلى لا يوجد الا فى الذهن والموجود فى الخارج هو الجزئى والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا حلف لا يأكل يحنث باكل مقيد ورد بان المقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا او الثانى خلاف المطلوب وفى الاول فساد الوضع لاسناد العموم الى ما يقتضى ما يقابله ولان المراد بالمطابقة اما المطابقة فى المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثانى ظاهرا البطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير مطابق

لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثانى كذلك لانه عينه لامطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ومما يبتنى على هذا الخلاف ان نفى المساواة فى قوله تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع فى سياق النفى فيعم واحتجت الحنفية بوجوه الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو فى طرف الاثبات لافى طرف النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص والالم يمكن نفى العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لاينتفى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفى العام لان الخاص يستلزم العام فاذا لم ينتف الخصوص لم ينتف العموم الثانى انه لو كان عاما لما صدق قوله لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقه يتوقف على نفى المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه واقل ذلك المساواة بينهما فى نفى ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت فى الاثبات فقيل يستوى هذا وذاك افادت العموم والالم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لاتختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص لايستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لايستوى سلبا جزئيا لانه رفع للايجاب الكلى فلا يعم كذا فى شروح المختصر فقول الشارح لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم خلاف ما ذكروه فى تلك الشروح فان قيل ان المذكور فى الشروح ان الفعل المنفى هل يعم اولا وما ذكره الشارح حكايته قلنا تعليله بقوله لانه نكرة فى سياق النفى يأبى عن هذا الفرق لان القائلين بعموم الفعل المنفى عللوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المنفى هو الاخبار عنه منفيا نحو لا آكل ولايستوى على ان النزاع فى المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون مراده بالفعل المنفى هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خبزا وعموم مثل هذا الفعل اتفاقى قلنا نعم الا ان تحريرهم هذه المسئلة يأباه لان البحث فى الفعل المنفى الذى لم يذكر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكر مفعوله عام فلا يراد ههنا (قوله واما الفعل المثبت آه) قال فى شرح المختصر الفعل المثبت لاعموم له وله صور ثلاث احداها انه لايعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما فى مفهوميه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته

واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الاولى والتأخير فى وقت الثانية وثانيتهما عمومه فى الازمان فلا يدل عليه ايضا لكنه ربما يفهم العموم من قول الراوى كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل حاتم يكرم الضيف فيعم الازمان بهذا الاعتبار لكنه ليس مما نحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى كان حتى لو قال جمع زال ذلك وثالثتها عمومه للامة ولا يدل عليه الا بدليل خارجى فى ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتمونى اصلى او بقرينة خارجية كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه فى العموم وعدمه او بقياس الامة عليه بجامع تعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عمم فى الامة نحو سها فسجد ونحو ذلك مما حكى عن فعله فانه يعم فى جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من الدليل الخارجى لا بصيغة الفعل وفيه النزاع هذا كلامه فالشارح عنون المسئلة بقوله ان حكاية الفعل المثبت لا تعم اخذا من قول المحقق فاذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثانية وأخر ما جعله اولا وفصل الجهات على وجهين ومثلها بامثلتها وترك الثالثة مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها اذ لا خلاف فى عدم عمومه فى الصورتين الاولين وانما الخلاف فى الثالثة اعنى عمومه فى الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم فى الامة وليس بصحيح كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازا عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم الاحتراز عنه (قوله لا تعم الازمان) اى لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبى عليه السلام الازمان وانما يفهم ذلك فى بعض المحال من قول الحاكى نحو كان يجمع كما تقدم (قوله والاقسام كصلى النبى عليه السلام فى الكعبة آه) فانه لا يعم الفرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعى وعندنا يحمل على النفل ويقاس الفرض على النفل كما سيأتى (قوله الا عند من يقول بعموم المشترك) اى اللفظى قال اكمل الدين فى شرح المختصر ان صلاته عليه السلام يحتمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض لوقوع الشفق عليهما بالاشتراك اللفظى فلا يكون عاما فيهما الا على رأى من حمل على وقوعها بعد غيبوبتهما للاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع آه) روى البخارى كان رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتى الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء فى السفر واستدل به الشافعى على جواز الجمع بينهما فى وقت احدهما اثناء السفر وقلنا

لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبى فى الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما فى وقت الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى) سياق (الاثبات)

فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ
(المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اى وان لم يترجح بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فقال الشافعى لايعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرد ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره العموم (الابعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والافلا يصح الاستدلال به لانه لايخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور) ﴿خلافا﴾

لانسلم انه يدل على جمعهما فى وقت واحد بل صلى كل واحد فى وقته وانما يدل على جمعهما فعلا لا وقتا بان صلى الظهر فى آخر وقتها والعصر فى اول وقتها فى السفر وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعا بينهما فعلا لا وقتا ولو سلم انه يدل على جمعهما وقتا فلا نسلم دلالته على عموم الوقت حتى يشمل الوقت المقدم والمؤخر (قوله فلا يعم) اى لايدل على عموم الفعل الصادر عن النبى عليه السلام كما ذكرناه وفيه اشارة الى ان قوله بل فى معنى المشترك اضراب عن قوله السابق لايعم (قوله بل يقع ذلك الفعل آه) لايخفى عليك ان الواقع فى سياق الاثبات هو الفعل الذى كان قسما من القول وهو المقابل للاسم والحرف والواقع على صفة معينة فى الخارج هو الفعل الذى كان قسيما للقول لاقسما منه فلا يستقيم الاضراب تأمل (قوله فيكون فى معنى اللفظ المشترك) اى فى احتماله للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهره العموم) وهو لفظ الراوى (قوله خلافا للاكثرين) قالوا احتمل ان يكون ماسمع من النبى عليه السلام خاصا كما فى المثالين المذكورين فان اللام ان كان للاستغراق يكون عاما وان كان للعهد يكون خاصا ومع هذا الاحتمال لايدل على العموم واحتمل ايضا انه قد سمع من النبى عليه السلام صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لايكون حجة فى العموم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكى لابالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكى ولم يثبت عموم المحكى كيف وان المحكى واقع على صفة معينة فلا تعم اجيب عنه بان هذين لاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحابى عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم الخصوص خلاف الظاهر ولايخفى عليك ما فى تمثيله بالمثالين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح فانه لم يحمل (قوله الجمع المذكور) وفى بعض النسخ المذكر والصحيح هو الاول بقرينة قوله بعلامة الذكور والاناث بمعنى انه اذا ذكر جمع المذكر السالم مظهرا كان نحو المسلمين اومضمرا نحو فعلوا وافعلوا هل يتناول النساء اوليس النزاع فى دخول النساء فى نحو الرجال لانتفاء دخولها فيه اتفاقا ولا فى نحو الناس ومن وما لثبوت دخولها فيه اتفاقا ولا فى نحو مسلمات لاختصاصها بالمؤنث اتفاقا ولا فى نحو مسلمين عند انفراد الذكور لاختصاصه بالذكور او عند تغليب الذكور على الاناث لثبوت دخولها فيه مجازا وانما النزاع فى نحو مسلمين وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاط الذكور والاناث ولم يرد به التغليب هل هو ظاهر فى دخول النساء فيها حقيقة اولا فالاكثر على عدم دخولها حقيقة

نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الا عند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل وفى اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فى الايشاركنهم محتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (فى) قول المستأمن (آمنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما (لا فى بناتى) اى لا يتناولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذ لا وجه للتبعية كما مر ولما فرغ من مباحث العلم شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال

خلافا للحنابلة وبعض الحنفية واختاره المصنف واستدل الاكثر بوجوه الاول بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فانه لو كان مدلول المسلمات داخلا فى المسلمين لما حسن هذا العطف لكونه عطفا للخاص على العام والاصل فى العطف التغاير والتباين ولا يقال العطف للتأكيد تشريفا لهن كما فى عطف جبرائيل على الملائكة لان التأسيس خير من التأكيد وقصد التشريف ليس تأسيسا الثانى ما يروى عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر فى القرآن الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عليه السلام الحق اجيب عنه بانه عليه السلام انما قرر نفى الذكر لا نفى الدخول الثالث اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد والمفرد مذكر واجيب عنه بان اجماعهم يجوز ان يكون عند الانفراد والنزاع عند الاختلاط واستدل الآخر بوجوه ايضا الاول ان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما فيدخلن بالضرورة واجيب بانه لا نزاع فى دخولهن عند التغليب مجازا الثانى انه لو اوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهن بكذا دخلت النساء ولجيب بانها انما دخلت بقرينة الوصية المتقدمة ولا نزاع فيه ايضا لانه حينئذ تدخل بالقرينة الثالث غلبة الاستعمال كما فى قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وفى قوله اهبطوا فان قيل ان غلبة الاستعمال انما تقتضى صحة الاطلاق ولا يلزم منها كونه حقيقة وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فلا حاجة فى اثباتها الى دليل وانما المحتاج اليه كونه مجازا فان قيل ان الاستعمال حقيقة فى الذكور خاصة بالاجماع ولو جعل حقيقة فى الذكور والاناث معا لزم الاشتراك والمجاز خير منه قلنا ان اراد انه حقيقة فى الذكور عند الانفراد فمسلم والكلام ليس فيه وان اراد انه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو ممنوع بل حقيقة عند الاختلاط فى المجموع ولقائل ان يقول فحينئذ يلزم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع الرابع انهن يشاركن الذكور فى الاحكام فيدخلن فى الخطابات الشرعية نحو اقيموا الصلاة واجيب بانه بدليل خارجى لا بالوضع ورده الشارح بان الاصل عدم الدليل على الدخول وانما يحتاج الى الدليل عدم دخولهن (قوله فحذف فيه) نقل عنه فى الحاشية ان حذف القائم مقام الفاعل لا يجوز كالفاعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفا لا اسم مفعول فيكون

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فما) اي لفظ (وضع) اي عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد عاما كان اوخاصا وهو ظاهر والمجاز اذلا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لولم يترجح بان انسدباب ترجيحه يكون المشترك مجملا لاينال المراد به الابيان من المجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين اوالمعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كانعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز

فيه منصوبا والمصدر الميمي واسم المفعول جاآ على وزن واحد انتهى (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فحينئذ لاحاجة الى تقدير فيه (قوله والمجاز) لايخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع في المجاز فظاهر واما على القول بان له وضعا نوعيا فالمتبادر من الوضع المذكور في التعريف هو الشخصي فالاولى ان يذكره عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلو ذكر خروجه عقيب قوله وضعا كثيرا لكان اولى (قوله فخرج المنقول) منقولا اصطلاحيا اومرتجلا لان المرتجل منقول لغوي لانه مستعمل في غير الموضوع له لالعلاقة بينهما (قوله للتأمل) اي في نفس الصيغة اوغيرها من الادلة والامارات (قوله وتحرير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما فقط ولانزاع في صحة ذلك وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع ولانزاع في امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولافي جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة مصححة بينه وبين اجزائه والا فلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية متحققه قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزأ من المجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزؤه فلا بد في اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة مصححة غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد في اطلاق واحد هذا المعنى اوذلك المعنى مثل تربصي قرء اي طهرا اوحيضا ولم ار في كلامهم ما يشعر جواز ذلك اوعدمه سوى ما ذكره في المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الرابع ان يطلق ويراد به ما سمي به اي هذا المفهوم قال الابهري لاكلام في صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنييه اومعانيه بان تتعلق النسبة بكل منها ان امكن اجتماعها بان لاتكون قرينة على ارادة احد معنييه كما في الكل الافرادي بقيد عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انعم على مولاك يراد به المعتق والمعتق ونحو اقرأت هند ويراد به الطهر والحيض بخلاف نحو ثلاثة قروء لان اسم العدد خاص في مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الحيض والطهر معا وبخلاف نحو افعل مرادا به الامر والتهديد على القول باشتراكه بينهما لان الامر يقتضي الطلب والتهديد بخلافه

فلا يمكن اجتماعهما او مراداً به الندب والاباحة للتنافي بينهما وهذا محل النزاع فقيل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في النفي نحو ما رأيت عينا لا في الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول عن القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين دون احدهما فيجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك قال التفتازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهب القاضي ورده في التحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي ان كانت لعمومه فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لاشتراكه فيهما وفي كل منهما او لاشتراكه في كل منهما فقط فهو مباين لما نقل عن الشافعي اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادي لا المجموع فلا معنى لقوله وان كان لاشتراكه فيهما وفي كل منهما تأمل واحتج المجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية بان المراد بالسجدة في غير العقلاء بمعنى الانقياد وفي العقلاء بمعنى وضع الجبهة واجيب عن الاول بمنع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع فيراد بها اما الدعاء في الجميع وهو المعنى الحقيقي او ارادة الخير في الجميع وهو المعنى المجازي وعن الثاني بحمل السجدة في الجميع على الانقياد ففي الآيتين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد *واختلف القائلون بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل يجوز عقلا لا لغة لان الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينافي استعماله في المعنيين في حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى كما زعمه التفتازاني خلاف المتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى دخول الباء على المقصور عليه لا على المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله التفتازاني لزم ان لا توجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قلت لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة

ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد ان جاز جاز والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولافى الجمع لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ بين معنيين مجازيين باطل بالاتفاق

لايوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضى تخصيص اللفظ بالمعنى الذى وضع له باعتبار ذلك الوضع لاباعتبار وضع آخر تأمل * ثم اختلفوا فى جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لافى المفرد ولافى الجمع لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلان استعماله فى معانيه فى اطلاق واحد بطريق الحقيقة امابان يوضع بازاء مجموع تلك المعانى من حيث هو مجموع وامابان يوضع بازاء كل واحد منهما بالاستقلال والاول مع كونه ليس محلا للنزاع ممتنع قطعا لانه لوكان موضوعا بازاء المجموع لما صح استعماله فى جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون موضوعا للكل والواحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا النزاع فى صحة اطلاقه على كل واحد منهما بالوضع المستقل وانما النزاع فى صحة اطلاقه عليه بالوضع الواحد والاستعمال الواحد فى المجموع والثانى لايخلو امابان يوضع بازاء كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر اوبشرط الاجتماع معه اومطلقا عن احد الشرطين وعلى التقادير الثلاثة يمتنع استعماله فى تلك المعانى فى اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما على الاول والثالث فلماذكره الشارح من لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد فى اطلاق واحد ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفراد اومطلقا يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفراد واما على الثانى فلان معنى الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم ان يكون كل من المعنيين مرادا وغير مراد فى اطلاق واحد ويلزم ايضا فى كل من المعنيين صفة الانفراد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى الخ ينطبق على كل من الاحتمالين واما على الثانى فلما ذكر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح بالاستقلال يأبى عن هذا الاحتمال لانه ليس محلا للنزاع واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز امابان يراد به المجموع اوكل واحد من المعنيين والاول غير الموضوع له والثانى هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازى والحقيقى فى اطلاق واحد وذا باطل وامابان يراد به احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما وامابان يراد به كل منهما على انه معنى مجازى مناسب للمعنى الموضوع له اذلايجوز ان يراد بكل

منهما على انه معنى موضوع له لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اما الاول فللزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حالة واحدة واما الثاني فلان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوع له يناسب له المعنيان المجازيان وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين في هذين المعنيين بمجاز العدم ثالث وضع له اللفظ ويصح استعمال المشترك بين ثلاثة معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة في ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل مما لا قائل به بل البحث جار في المشترك مطلقا سواء كان مشتركا بين معنيين او ثلاثة او ازيد (قوله يتناول الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثر في القلة الى العشرة وفي الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والكثرة في الشمول على مسميات غير متناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعرف باللام لا في المنكر (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اشارة الى ان الجمع المنكر سواء كان جمع قلة او كثرة ليس بعام عنده لعدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر واما الكثرة فلان رجالا مثلا لا يتبادر منه عند اطلاقه استغراق جماعات الرجال على سبيل الشمول كما لا يتبادر من رجل استغراق جميع الوحدات فلا يكون عاما الا عند من اكتفى في العام باشتمال جمع من المسميات (قوله لان الوضوح فوق الظهور) فيه ان هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما في اللغة ففي القاموس وضح الامر يضح وضوحا واتضح واوضح وتوضح بان وظهر ظهورا تبين فعلى هذا يجوز اخذ الوضوح اللغوي في تعريف الظاهر الاصطلاحي على انه لا فساد في تعريف الشيء بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده ان تعريفه بما اوضح فاسد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما وضح لا يستقيم تعريف النص لان الوضوح فوق مراتب الظهور فلو اخذ في تعريف الظاهر لم يصح تعريف النص بما وضح ولا بما ظهر (قوله اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا) اختلفوا هل يشترط في الظاهر عدم كون المعنى مقصودا بالسوق اولا يشترط كما اشترط في النص كونه مقصودا بالسوق فذهب القدماء منهم الى عدم اشتراطه حيث لم يذكروه في تعريفه اصلا ففي الكشف ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا اولا ولم يذكروا في تعريفه هذا الشرط ولو كان معتبرا لما غفلوا عنه ولهذا عممه الشارح فان قيل انهم ذكروا ان ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق حيث قال في التنقيح ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له سمي نصا وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق

(واما الجمع المنكر فاوضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانهما اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه (لا الادنى) من الثلاثة لانه غير موضوع له اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يطلق عليهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال (واما الظاهر فاعرف مراده) لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا تكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأى المتقدمين

في الظاهر قلنا بعد تسليم الاقتضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه بمجرد السوق ممنوع كيف وقد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم منه ما لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث وذهب المتأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ في المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا في المحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباينة في الوجود والمفهوم حيث لم يعتبروا في مفهومها المعنى السلبي وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيما سيق له ولم يحتمل شيأ وتفترق بحسب المفهوم والحيثية والظاهر اعم بحسب المفهوم من النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) اختلفوا في حكم الظاهر وليس النزاع في ايجابه العمل به بل في ايجابه العلم واليقين فذهب العراقيون منهم الكرخي الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي الى انه يوجب وجوب حقية ما اراد الله منه ولا يوجب اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم ويوجبه عند الاولين مع احتماله الخصوص وكذا كل حقيقة مع احتماله المجاز وهذا لأن القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن ارادة المتكلم وهو امر باطني لا يكلف به لعدم الوقوف عليه والاحكام انما تتعلق بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة لكونها امرا باطنيا بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فان هذا العلم

واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيد انه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها

قطعي مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العادة لكنه لم يعتبر لعدم كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال يقينا وهو مفعول عرف فان قيل ان الظن كاف في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لابد منه في باب العمل تأمل وكذا الحال في النص كما سيأتي واختار بعض المتأخرين التفصيل بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد غير المراد بدليل ورده الشارح بان من يقول بافادة القطع يقول يفيده من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افادتها القطع يقول لا يفيده من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا اى مع قطع النظر عن قيد الحيثية حتى يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك (قوله والا فلا يكون شئ آه) اى وان لم يقيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا واحتمال التخصيص بقوله ان كان عاما بل اعتبرا معا لا يكون شئ من الخاص ظاهرا لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص فما ازداد ظهورا) لم يقل فما ازداد وضوحا كما في التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم شئ من الاسماء وهو ما وضح المراد به ولم يزد عليه بان سيق الكلام لاجله واجيب عنه بان المراد بزيادة الوضوح ههنا هى الزيادة فى قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التى فى قولهم زاد الدرهم (قوله قيل هو سوق الكلام له) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اى كون الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق المتكلم الكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لا صفة المعنى لان صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة للمجرور فتستقيم السببية قال فخر الاسلام واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة وقالوا مراده بمعنى من المتكلم سوقه ذلك اللفظ لمعنى مقصود منه بحيث قالوا ان المتكلم اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصده كان ظاهرا كما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا

وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (او) مع (احتمال النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فما ازداد ظهورا) اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين وأنكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع

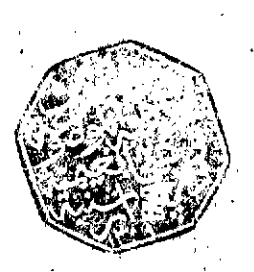
أو سياقية نحو قالوا انما البيع مثل الربا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربا ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته

بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته ورد في الكشف بانه مخالف لعامة الكتب ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر فقال فثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف وانهم لم يذكروا في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يفرقوا في ايراد الامثلة بين ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا انه ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل بازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم منه بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع ونحو انما البيع مثل الربا فان قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا ونص في التفرقة بين البيع والربا ولكن لم تفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع مثل الربا هذا كلامه واعترض عليه بوجوه الاول ان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا من غير حاجة الى امر آخر والثاني ان القرينة لا تختص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون قولنا جاء في القوم خيل قصد به الاخبار نصا فيه لعدم القرينة النطقية والرابع انه لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد مع ان هذا الاحتمال باق في النص والخامس ان ما ازداد وضوحا بانفهام معنى آخر هو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالشارح غير عبارة الكشف وقال بل هو اى المعنى الذي من جهة المتكلم هو ضم قرينة نطقية وقد قال في الكشف بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية ولا يخفى على ما بينهما من المخالفة بحيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس كذلك ولعله انما ترك ذلك القول حذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه موردة (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك آه) وجه الاحتجاج بالمعنى اللغوى ان الزيادة معتبرة في اللغوى فكذا في الاصطلاحي والزيادة تقتضي المزيد عليه

﴿وهو﴾

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص والعام فكذا النص والسبب
المتادر في المعنى اللغوى بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من
المتكلم في مقابلة قوله بسبب باشرته وهو على صيغة الخطاب ذكر الغزالى
في المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص لا يحتمله والنص يطلق
على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعى حيث سمى الظاهر نصا فهو منطلق
على اللغة ولا مانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور يقال نصصت
الصبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده هو حد الظاهر بعينه وهو
اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك
المعنى الغالب ظاهر ونص والثانى ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمسة مثلا
فانه نص فى معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمى بالاضافة الى معناه
نصا فى طرفى الاثبات والنفى فعلى هذا حده هو اللفظ الذى يفهم منه على القطع
معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا
وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معانى والثالث التعبير بالنص
عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لا يعضده دليل
فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه
احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط فى المعنى الثانى فظهر منه
ان موجب النص على التفسير الذى اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث
ظنى عند الشافعى (قوله يظهر ذلك) اى ازدياد الوضوح (قوله فانه ظاهر
فى الاطلاق ونص فى الفرق) اى فى جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من
الاطلاق والفرق بخلاف من قال باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح
الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع من هذا القبيل فانه ظاهر فى اطلاق النكاح
نص فى بيان العدد (قوله فان ما به ازدياد المفسر وضوحا) قال فخر الاسلام
واما المفسر فالزداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص او بغيره بان كان
مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل او بان كان عاما فلحقه بيان قاطع
فانسد به باب التخصيص انتهى فظهر منه ان المعنى الذى فى النص اعنى كونه
مجملا سبب لوضوح المفسر وان النص يكون مجملا فزال اجماله بالتفسير وليس كذلك
لان كون النص مجملا لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره
وانما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى وجه

فعرفنا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى
من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة
بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص
بالسبب) قال شمس الائمة قال بعضهم
النص يكون مختصا بالسبب الذى
كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب
الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة
لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب
فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب
نصا باعتبار القرينة التى كان السياق
لاجلها (كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص
فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق
بين البيع والربا بالحل والحرمة لان السوق
كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة
فى دعواهم المساواة بين البيع والربا كما
قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
الربا (وحكمه وجوب العمل بما وضح
بقيام الاحتمال السابق) يعنى احتمال
التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا
غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه
لا ينافى القطع واليقين (وقد يطلق)
النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال
المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى
الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن
والحديث) لان اكثرهما نصوص ويحتمل
ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة
الاجماع والقياس وهذا اقرب



(واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير) فان مابه ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم و الاول بيان التفسير بان يكون اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل اذ لولم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان المحمل لا يقبله مالم يبين بغير القاطع و الثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوعا) حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول من الثاني

واحد ولهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سببا لما به ازداد وضوح المفسر وجعل التفسير سببا للوضوح واضاف لفظ المعنى الواقع في عبارة فخر الاسلام الى الكلام حيث قال سببا عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسره بقوله بان كان اللفظ مجملا لا يقال ان الظاهر من قوله فما ازداد وضوحا على النص ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان المزيد فرع المزيد عليه ولزوم كونه مجملا قبل التفسير يقتضي ان لا يكون نصا لان النص لا يكون مجملا لانا نقول ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائدا عليه في تلك المادة بعينها بل معناه ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفي بعض النسخ باو الفاصلة وهو خطأ لان بيان التفسير في المجمل لابد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معا حتى ينسد باب التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لاحتمل التأويل ولذا قالوا ان المجمل اذا بين بخبر الواحد او ببيان فيه احتمال لا يكون مفسرا بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني قطعي الدلالة (قوله او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل) والذي ظهر من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه) اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فخر الاسلام قال اما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر معنى في نفس الكلام وهو الاجمال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو المعنى القائم بالمتكلم اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم فالحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون متصلا به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل يثبت ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى خلق الانسان هلوعا يصح تمثيلا للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلا للاول على التفسير الاول لان في لفظهما اجمالا ولا يصح تمثيلا له على التفسير الثاني لان بيانهما ثبت باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا ببيان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يصح مثالا للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص وبذلك الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني (نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اي المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اي احتمال النسخ (بما يدل على الدوام والتأبيد)

الشارح واما على التفسير الثاني فلا يصح مثالا له وانما يكون مثالا للقسم الاول لان البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام آه) تصريح بان المفسر في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية من قبيل المفسر نظرا لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بطريق المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لا يقال يجوز ان يكون المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لا لفظ السجود لانا نقول المفسر والمجمل وغيرهما من احوال اللفظ لا من احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجري في الاخبار وانما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب لفظه اقول يرد على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة المقيد بكل واجمعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلا بد وان يكون كلاما مفيدا للحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن قوله فسجد مثالا للمفسر (قوله انسد باب التخصيص) فيه ان ابليس مستثنى فقد قبل التخصيص اجيب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم او بان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فجعل من الملائكة ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصار مفسرا) فان قيل لا دلالة لاجمعون على دفع التفرق فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قوله كثير بثير وحسن بسن ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع اجيب بان ذلك ممنوع مستندا بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة مجتمعا حالاته على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر) اختلفوا في تعريف المحكم ففي البزدوي ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ سمي محكما وفي التنقيح ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ

كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من
بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيامة (او بحسب محل
الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه
م لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة
على صفات الصانع تعالى وتقدس
ومنه الاخبار المحضة الصادرة من
الشارع (واما لغيره ان انقطع) احتماله
النسخ (بمضى زمان الوحى) فعلى هذا
كل من الظاهر والنص والمفسر محكم
بعد الرسول عليه السلام (وقطعية كل)
من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب
تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما
كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى
واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية
(بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص
والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند
التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض
الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان
قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين نص فى ان مدة الرضاع
حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا ظاهر فى ان مدته حولان
ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على
الولد فترجحت الاولى

ايضا يسمى محكما والمختار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما مأخوذ
من احكمت البناء اتقنته عن الانتقاض واما مأخوذ من احكمت فلانا عن
كذا منعته عنه فالمحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبديل بالنسخ
فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الوضوح فلا وعلى الثانى هو الممتنع عن
احتمال النسخ وهذا انما يفيده زيادة قوة فيه لا زيادة وضوح والشارح
جعل وجه المختار الخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التنقيح علة غائية
لزيادة الوضوح (قوله عن احتمال النسخ) اى نسخ المعنى فى زمن الوحى
وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض (قوله بان يكون معنى الكلام)
ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اى
مورده ويدل عليه جعله تفسيرا لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة)
اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيسقط الادنى فى القطعية بالاعلى)
علله فى التلويح بوجهين احدهما ان العمل بالاوضح والاقوى اولى فاذا عمل
بالاقوى سقط الادنى والثانى ان فى العمل بالاقوى جمعا بين الدليلين بحمل
الادنى اعنى الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص واعترض على الثانى
بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله
فى الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلا لان كون
الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذى حمل الظاهر عليه عند تقديم
النص بل بالنسبة الى المعنى الذى ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص
بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعا بينهما فى المعنى الذى ذكره
وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص
لانا نقول فحينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئا منهما
لان الثانى لما كان منتفيا والاول متبادرا اكتفى بتبادر الاول عن ذكره (قوله
عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوى
شرط بين المتعارضين واجيب بان المراد بالتعارض ههنا هو التقابل مطلقا
اقول التساوى رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساويا رتبة وعدم التساوى
من حيث الدنو والعلو لا يضر ولعل السائل غفل عن قيد التساوى الذى ذكره
المصنف (قوله ظاهر فى ان مدته حولان ونصف) يعنى ان الاحتمال الظاهر
من هذه الآية كون ثلاثون شهرا مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه
لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام

شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضى لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدود في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به المفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم

شيئين وضرب لهما مدة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما بكمالها نحو لفلان علي الف درهم وخمسة اقفزة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل واحد من الدراهم والحنطة الا انه قام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه السلام الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فبقي في الفصال على ظاهره اعني ثلاثون شهرا وانما كان ظاهرا في هذا المعنى لا نصا لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصا في حولين رجحت على الظاهر لكونه اقوى وحمل الظاهر على الاحتمال البعيد اعني كون ثلاثون شهرا مدة لمجموع الامرين بان جعل ستة اشهر منها اقل مدة الحمل والباقي منها اعني سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان مدة الرضاع حولان ونصف (قوله لان سوقه لبيان الشفاء) اي لا لبيان حل شرب ابوال الابل والا لكان نصا فيه اعلم ان محمدا ذهب الى ان بول ما يؤكل طاهر يحل شربه عملا بحديث العرنيين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس عملا بحديث استنزهوا من البول ورجحوا قولهما لان حديثهما نص في مدلوله وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر (قوله فيرجح عليه) اي على المفسر ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا توضأ في الوقت يصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافا للشافعي فانه قال لا يصلي بذلك الوضوء الا تلك الصلاة عملا بقوله عليه السلام تتوضأ لكل صلاة (قوله تعارض المفسر مع المحكم آه) حاصله ان الآية الاولى مفسر في قبول شهادة العدول والثاني محكم لان التأبيد التحق بيانا فلا يحتمل النسخ والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود بالقذف اذا تاب وعدل والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر فيتأمل به (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطرادي تأمل (قوله المقتضى) صفة لقوله تعالى (قوله للتأبيد) اي المدلول عليه بلفظ ابدا اقول ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم في رد شهادة المحدود في القذف واما كون قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مفسرا في قبول شهادة المحدود في القذف فممنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على المفسر تأمل (قوله واعترض بانا لا نسلم ان الاول آه) يعني انا لا نسلم ان اشهدوا في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل مفسر لانه امر يحتمل الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد بالاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول لجواز ان يكون للتحمل

وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات
مجازية وكذا كونه محكما كالنهى
فى لاتقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون
التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه
كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة
والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب
الشديد مجازا واحتمال الامر للمعانى
المجازية باق فكيف مفسرا (اذا تساويا)
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله
فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص
خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله
تع حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى انها
ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى
وان كان نصا فى اشتراط الولى المنافى
لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة
ذلك الظاهر وعلى هذا فقس
(واما الخفى) لما فرغ من اقسام الظهور
شرع فى اقسام الخفاء ولما كانت هذه
الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا
منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال
(فالخفى مراده بعارض غير الصيغة)

كشهادة الاعمى والمحدود بالقذف فى باب النكاح فانها لمجرد التحمل لا للاداء
واجيب بطريق الحل بان المفسر فى الاية ليس اشهدوا كما زعمه المانع بل قوله تعالى
ذوى عدل واحتمال المجاز والاشتراك فى اشهدوا واحتمال التخصيص فى مجرور
منكم لا ينافى كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعنى العدالة
لا يحتمل غير القبول لانها لم تقصد الا للقبول لا للتحمل وان احتمله الاشهاد اقول
هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التمثيل لهما) اى للمفسر
والمحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا ذوى عدل منكم مفسر فى قبول
شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بمجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا محكم فى عدم قبول شهادتهم بقيد ابدا لا بمجموعه (قوله
فالتحقيق يقتضى) هذا التحقيق مبنى على اعتبار احتمال المجاز مطلقا
وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر
(قوله نص فى ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطرادا لان المقصود بيان
كونه ظاهرا فى كون المرأة ناكحة بغير ولى توضيحه انهم اختلفوا فى ان عبارة
النساء نفسها بلا ولى هل هى صحيحة فى النكاح اولا فقال علماؤنا انها صحيحة حتى
ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بكرا كانت او ثيبا وقال
مالك والشافعى لا ينعقد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او بنتها
او امتها مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى فانه نص فى عدم
النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولاصحابنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره لانه ظاهر فى تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح
الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص فى ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق
الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نصا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر
الواحد وحمله على نفى الكمال توفيقا بين الادلة (قوله متباينة) لانه يعتبر
فى كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر فى الآخر من منشأ الخفاء فان منشأ الخفاء
فى الخفى غير الصيغة وفى المشكل والمجمل والمتشابه هى الصيغة ثم المعتبر
فى المشكل عدم احتياجه الى البيان وفى المجمل والمتشابه الاحتياج اليه
ثم فى المجمل رجاء ورود البيان وفى المتشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور
كما تقدم (قوله فالخفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه بدل من عارض
لا صفة له والا لفهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذا باطل قال فخر
الاسلام الخفى اسم لكل ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

وفسر شروحه المعنى بالمعنى اللغوى والمراد بالحكم الشرعى وقالوا ان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشتبه فى حق الطرار والنباش وحكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما بعارض غير الصيغة اعنى اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعنى الطرار والنباش واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى والمسمى فبعد ابهذا العارض عن اسم السرقة فخفى وجوب القطع فى حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوى فى حقهما واقتصر على خفاء المراد لان المقصود الاصلى بيان مرتبة ثبوت الحكم الشرعى بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوى وعدم اشتباهه فان قيل لا نسلم ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فان ليثا واسدا متغايران ولا تغاير فى المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطرار والنباش كذلك قلنا ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير فى الاستعمال وليث واسد لا يتغايران فى الاستعمال بخلاف السارق والطرار والنباش فانها متغايرة فى الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق احيائنا قلنا كلامنا فى الاستعمال الحقيقى ولا نسلم ذلك فى الحديث فان قيل ان قول المصنف بعارض غير الصيغة مخالف لما ذكره شمس الائمة فانه قال بعارض فى الصيغة اجيب بوجهين احدهما ان مراد شمس الائمة ان الخفاء فى الصيغة بالعارض لا ان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفاء العارض فى الصيغة مغاير لها تغاير الظرف للمظروف والثانى ان المراد بالصيغة فى كلام المصنف نظم الآية يعنى السارق والسارقة وفى كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا فلا خلاف بينهما فى المعنى (قوله حتى تصح مقابلته آه) اعلم ان المتقابلين ان كانا وجوديين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالسواد والبياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضايف كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى بحسب شخصه الانسانى او بحسب نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكة حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوريين وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى لا بحسب شخصه ولا نوعه ولا جنسه ولا فى وقت يمكن اتصافه فتقابل سلب وايجاب نحو زيد بصير ليس ببصير هذا على اصطلاح المعقول واما على اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق (الطرار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) للخفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان)

لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما المشكل فاخفي مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد (الا بالتأمل) والتفسير سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما لغموض في المعنى) المراد ودقة فيه (نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من اطهر فانها تحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني

من هذا التقابل اسم الضد فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشئ غاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والآخر عدمي فالخفاء ان كان وجوديا مثل الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضاد والا فالعدم والملكة على اصطلاح المعقول والتضاد على اهل الاصول (قوله لم يكن في اول مراتب الخفاء) بل يكون مشكلا او مجملا لازدياد خفائه فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المفسر (قوله في حق الطرار والنباش) واما في حق كل سارق يعرف باسم السارق لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لا خفي (قوله اي اختفاء اللفظ) اي كون اللفظ خفيا في المعنى الذي كان اللفظ خفيا فيه اما لزيادة ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك اللفظ في المعنى الذي تعلق به الحكم او لنقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالسارق فانه ظاهر في حق كل سارق من البيت خفية وخفي في الطرار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر فثبت في حقه الحكم الشرعي وهو وجوب القطع وان كان الثاني لا يشمله اللفظ ولا يثبت في حقه الحكم الشرعي كالسارق بالنسبة الى النباش كما ذكره المصنف (قوله في المعنى الذي) كل من على والظرف متعلق بمزية والمراد بالمعنى هو معنى السرقة وبالحكم وجوب القطع (قوله فيشمله اللفظ) اي يشمل لفظ السارق ذلك المعنى الذي خفي اللفظ فيه ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش فانه لا يلحق بالسارق ولا يثبت في حقه الحكم لا قياسا ولا دلالة لنقصانه (قوله سمي به لدخوله في اشكاله) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم ولما كان في النص زيادة الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضداله لان الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال الا بالتأمل بعد الطلب ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما يكفي في الخفي وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلط بامثاله فانه يطلب اولا في اين هو ثم يتأمل فيه ليتميز عن امثاله ثم المشكل على نوعين احدهما ما يكون خفاؤه لغموض في المعنى المراد والثاني لاستعارة بديعة والاول كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وغسل باطنه ساقط بالاجماع للتعذر فوقع الاشكال في داخل الفم والانف بالمعنى المذكور اعني انه دخل في اشكاله لانهما دخلا في ظاهر البدن وباطنه لانهما ظاهر من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانهما منفتح ينظر داخلهما واما حكما فلان صومه لا يفسد بدخول شئ فيهما وباطن من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانه

قد ينضم فلا يرى داخله واما حكما فلان ابتلاع ريقه لا يفسد صومه نفيا ملنا بعد الطلب فالحقنا هما بالظاهر فى الجنابة وبالباطن فى الوضوء لان قوله تعالى فاطهروا يدل على المبالغة وغسل جميع البدن فيجب ايصال الماء جميعه ما امكن والواجب فى الوضوء غسل الوجه بلا مبالغة فلا يجب غسل داخل الفم والانف هكذا ذكره فى الكشف وقال هذا معنى فقهى لطيف ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا لان المشكل ما كان فى نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى دون المشكل واجيب عنه بان الاشكال فى داخل الفم والانف بانه من ظاهر البدن او من باطنه لا بالنسبة اليه بمجرد الطلب الابعد التأمل فانه بعد التأمل علم انه داخل فى ظاهر البدن فى باب الغسل وفى الباطن فى باب الوضوء وهذا شان المشكل دون الخفى فان الخفى يظهر بمجرد الطلب بلا حاجة الى تأمل وكون معنى التطهير معلوما لغة وشرعا لا يضر فى اشكاله لانه ليس محل الاشتباه ولقائل ان يقول ان المشكل ما يكون الاشتباه فى نفسه بدخوله فى اشكاله لا ما يكون الاشتباه فى متعلقه وعلى ما ذكره المجيب يلزم ان يكون الاشتباه فى متعلقه لان الانف والفم من متعلق التطهير الذى هو المشكل ولهذا قال الشارح والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار انها من جهة الكيفية او من جهة الكمية وبعد التأمل علم انها من جهة الكمية (قوله وهى مع بياض الفضة) الضمير راجع الى الاكواب المذكورة فى الآية اى الاكواب مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها يعنى ان للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهرها وبياض لونها وحسنها وصفة نقصان وهى انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة ايضا صفة كمال وهى الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد اتصاف الاكواب بصفة كمال من كل من القوارير والفضة (قوله واما المجمل فما خفى آه) وذلك لان المجمل فى مقابلة المفسر من اقسام الظهور والمفسر بلغ فى الوضوح الى غاية لم يبق فيه الا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ فى الخفاء الى غاية لا يدرك الا بطريق واحد وهو البيان من المجمل لا بالطلب والتأمل وقد عرفه فخر الاسلام بقوله هو ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل فى ذلك واعترضوا عليه

فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعة) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة (نحو قوارير من فضة) اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله (واما المجمل فما خفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى) لكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل اولا

فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا
لان العمل بدون البيان محال والا فلا
(وهو) اى المجمل انواع ثلاثة لانه (اما
ان لايفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ
كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى
لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه
ابهام المتكلم كالربا والصلاة والزكاة
(او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد
واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ
(لا ترجيح) لاحدها على الآخر كما
فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع
اوالغفلة عن الوضع الاول ان كان
الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد
حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل)
ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان
احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى
اذا لحقه من اول الامر بيان شاف
لايحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل
(تفسير ان شفى وافاد) انقطع بحيث
لايبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلاة والزكاة

بان قوله ازدحمت فيه المعانى مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما اشتبه المراد اشتباها لايدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة واجيب بان الامر فيه سهل لانه تعريف لفظى ذكر فيه ما يدل على بعض اسباب الخفاء المعتبر فى المعرف والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحا ترك ذكرها فى التعريف وقال ما خفى مراده بحيث لايدرك الا ببيان يرجى وجعله نظير من اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فيها والا فيحتاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل فى اماراته ولايخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لاينافى طلبه قبله على ما هو المحل فانه يطلب المراد منه اولا ثم يتأمل ثم يرجى البيان لعدم حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافيا فيها والا فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال فى النظر المذكور (قوله وسببه ابهام المتكلم كالربا) فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه فى اللغة اسم للزيادة وهو ليس بمراد فى الاية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح والاستنماء فلايمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم بابهامه ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا فاحتيج الى بيان المجمل وقد بينه النبى عليه السلام فى حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيأ من ادوات الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط فى العقد ولكن البيان غير شاف ولا مفيد للظن لبقائه مجملا فيما وراء الستة كما كان قبله فاحتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فى غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا فى ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطعم مع الجنس والمالكية الاقتيات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة فى اللغة الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله بيانا شافيا فكان بعد البيان مفسرا والزكاة هى النماء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم بيانا شافيا ولك ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة فى اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله بيانا غير شاف فيطلب المعنى المراد اهو التواضع والخشوع او الاركان المخصوصة ثم يتأمل ايتعدى الى صلاة الجنازة ام لا اما الزكاة فانها هى النماء فى اللغة وهو غير مراد فيطلب المعنى الذى وجبت الزكاة لاجله اهو ملك نصاب خال عن الدين اومشغول به ثم يتأمل فيه للتعدية كذا فى التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

والاشتراك فى المعنى وفى التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله واما لقصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لايخفى ما فى كلامه من الركاكة (قوله بحديث المسح على الناصية) المروى عن المغيرة ابن شعبة ان النبى عليه السلام توضأ ومسح بناصيته اختلفوا فى مقدار مسح الرأس فقال الشافعى المفروض فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بالادنى ولو شعرة وقال مالك الاستيعاب لان الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توضأ ومسح رأسه واستوعب رواه البخارى قلنا ان محكم الآية دلت على فرضية المسح والحقيقة لايمكن وجودها الا فى ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل او الاستيعاب او ما بينهما ولما بطل الاقل لعدم صدوره عن النبى عليه السلام قصدا والاستيعاب لتركه عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضا لما تركه تعين ما بينهما وذلك مجمل لاحتمال الثلث والربع وغيرهما فبينه عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه رواه البيهقى واما بيانه بحديث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بيانا ان لو اقتضى ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه للتبعيض ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على الفود او القذال ولو سلم ذلك فلا ذلك فلا نسلم كون الناصية مقدار الربع بل هو اقل ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لوروده فيه لانه ورد فى سفره عليه السلام لا لكون الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان ان مجمل آية بحديث البيهقى لان مقدم الرأس مقدار الربع غالبا (قوله هذا الحكم) اى مقدار مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوته بمحكم الآية (قوله بواسطة استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لا الى المبين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالاجماع) اولم يوجد شئ من ادوات الحصر او انعقد الاجماع على ان الربا غير محصور عليها فبقى الحكم فيما وراء ذلك مجملا مشكلا (قوله واما المتشابه) اعلم انهم اختلفوا فى ان القرآن كله محكم او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والصحيح هو الثالث كما صرح به السيوطى واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثانى بقوله تعالى كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمراد باحكمت احكامه بمعنى اتقانه عن تطرق النقص وبقوله كتابا

(وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر الى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان علته هى القدر والجنس صار مأولا

متشابها تشابه بعضه بعضا في الحق والصدق او يقال احكمت بعض آياته ومتشابها بعض آياته فيكون جمعا بين الدليلين وهو الاصل عند التعارض وعدم الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور او بالتأمل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في اوائل السور وقيل المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما لم تتكرر الفاظه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم ما يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية المتشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه اولا يعلمه الا الله على قولين كما سيأتي (قوله واما النبي عليه السلام فربما يعلمه آه) اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل علم المتشابهات اولا قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى امره بكتمه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوعان) قال الراغب الآيات ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ومن جهتهما والاول ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة من جهة الغرابة نحو الاب في قوله تعالى وابا متاعا لكم اوالاشتراك كاليد والعين وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب ضرب لاختصاص الكلام نحو وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئ لانه لو قيل ليس مثله شئ كان اظهر للسامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما والمتشابه من جهة المعنى اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان ومورد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد كشروط الصلاة والنكاح ثم قال وهذه الجملة اذا تصورت علم ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكر لكل منها مثالا ثم قال ان جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة

(واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده) اي للامة واما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور)

 نحوطه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها من الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من التابعين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة والجماعة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الا الله) الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى

وخروج الدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام وضرب متردد بينهما يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل (قوله سميت بالمقطعات لانها آه) فتكون تسميتها بالمقطعات مجازا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجاز من القبيل المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اي في اللغة اعلم انهم اختلفوا في المقطعات على قولين احدهما انها من المتشابهات والثاني انها ليست من المتشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى وقيل اسماء القرآن وقيل ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات وقيل كل واحد منها يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجاجا على الكفار وتعجيزا لهم الى غير ذلك من الاقوال اذا عرفت هذا عرفت ان تسميتها بالمقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما تمشي على القول بعدم كونها متشابها لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من المتشابهات كما ترى فلا يناسب ذكره عقيب ذكر القول بالمتشابه (قوله وقيل انها ليست من المتشابه) افترق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولا وقد ذكرنا بعضها من قبل ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة ورمز الى مدة اقوام وآجالهم ومنها انها رمز لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب في اول سور منه حروف مقطعة (قوله كالاستواء) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صحيحا وفاسدا والمختار انه بمعنى الاستيلاء قيل والاسلم التوقف عن تفصيل التأويل على ما هو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف والخلف اتفقوا على ان ظاهر هذه الالفاظ اي الاستواء واليد ونحوهما ليس بمراد بل المراد معناه المجازي فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجمالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد من غير تعيين تأويل اجمالي والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظي او عقلي والاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية لانه لا يكون قاطعا لانه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف على المظنون

ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الاعند الله و الراسخون فى العلم برفع الراسخون الثانى انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب و ذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم فانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه ام لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبأنه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عنده كم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبي عليه السلام

مظنون والظنى لايكتفى به فى الاصول واما العقلى فانه يفيد صرف اللفظ عن ظاهره لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لايمكن الا بالدليل اللفظى والدليل اللفظى فى الترجيح ضعيف لايفيد الا الظن والظن لايعول عليه فى المسائل الاصولية القطعية فلهذا اختار المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض فى تعيين التأويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن عباس انه كان يقرأ ومايعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وقال السيوطي هذه القراءة تدل على ان الواو للاستيناف لا للعطف لان هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة فاقل درجاتها ان تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه على من دونه ومراده بترجمان القرآن ابن عباس يعني ان رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كلتا القراءتين مرجحة لقراءة الوقف على الا الله فامتنع التأويل (قوله برفع الراسخون) لانه لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فعلم انه ليس بمعطوف على الله والقراآت بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا فى القراءة الاخرى ايضا (قوله الثانى انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراسخون فحسب) لان جعله حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه يخل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى حينئذ ومايعلم تأويله الا الله قائلا آمنا به والله منزه عنه (قوله وذلك غير جائز) لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع لا من واحد منهما (قوله الرابع انه اليق) يعني ان الآية من باب الجمع والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم قوله منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسيما له بان وقف على الا الله (قوله الخامس انها توجب آه) يعني لو جعل والراسخون عطفا على الا الله كان قوله تعالى يقولون اما حالا من الراسخون او كلاما مستأنفا بحذف المبتدأ موضحا لحال الراسخين فقط و كلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم واما الثانى فلأن الحذف خلاف الاصل فعلى هذا فى جعل كل من هذين الاحتمالين وجها مستقلا نظر تأمل (قوله اما اجمالا) حاصله دليلكم فاسد لاستلزامه عدم معرفة النبي عليه السلام المتشابه او يقال دليلكم جار فى الرسول عليه السلام

﴿ايضا﴾

من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر

ومن وجود الفياض للناس لم يدع
من المال الا مسحتا او مجلف

على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء و الاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لاينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لاضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه في زعمه لادلائل وحمل معناه على انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارتضى

ايضا والمدعى متخلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل المدعى وهو ان الراسخ في العلم لايعلم تأويل المتشابهات يعني لانسلم ان دليلكم يدل على مدعاكم وانما يدل ان لو دل قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله ولكن دلالته عليه ممنوع لجواز ان يكون والراسخون في العلم مرفوعا معطوفا على الله المجرور رعاية لجانب المعنى ولو سلم انها تدل على لزوم الوقف على الله ولكن لايلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين الادلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى تعارض لكنه لا تعارض بينهما لان الظني لايعارض القطعي لايقال قراءة ابن مسعود وان كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي اقامها الخصم من الادلة القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة الثابت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا ايضا في حق لزوم الوقف ولو سلم ذلك لكن لايلزم منه عدم معرفة الراسخين في العلم تأويل المتشابهات لجواز ان يكون المراد من الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة بنفسه بلا واسطة ولايلزم منه عدم معرفة الراسخين بالهام الحق (قوله الامسحتا) في المصباح السحت القليل النزر يقال كسب سحتا اى قليلا والمجلف بتشديد اللام هو الذي بقي منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا (قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الاحاد حاصله سلمنا ان قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لاينافي العطف عليه فاذا لم ينافِ العطف عليه لايثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل المتأخرين التي اقاموها على مدعاهم (قوله انما هو على رأي المتأخرين) لايخفى عليك انه ذكر في صدر البحث النزاع في حق الامة واما النبي عليه السلام فربما يعلم المتشابه باعلام الله تعالى فالمناسب ان يقول انه لانقض بالنبي اذ لانزاع فيه فلا يجري الدليل في حقه ولو سلم فما ذكره فخر الاسلام انما هو على رأى المتأخرين فلم يتخلف المدعى (قوله تلك الادلة) اى ادلة المتأخرين على مدعاهم (قوله عند الخصم) اى المتقدمين (قوله والكلام) اى كلام المتقدمين مع المتأخرين (قوله ذلك التخصيص) اى تخصيص المعطوف بالحال حاصله منع بطلان اللازم (قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف فقط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والنافلة اسم لولد الولد ويعقوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المنع على

من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافِ العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لافيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حيث لالبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة

وعن الثالث انه تعالى ماذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا القول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمه اياها جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلف الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان يجوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لم يفهم لايليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيأ آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على العدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

طريق الحل وبيان منشأ اغلاط المعلل (قوله الذي يفهم من ظاهر النظر) اقول قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعني سوق الاية كما صرح به التفتازاني في حاشية الكشاف (قوله لكان الاليق بالنظم ان يقال آه) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان اليق ليناسب قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد في القرآن اما بدون اختها ورد بانه مبنى على كون اما ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كلى فلا بد من الدليل والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لازيغ في قلوبهم واما زائغون فاذا تبين حال الزائغين بانهم يتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز ثم بقى انهم ماحظهم منها وهل لهم حظ منها فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا جوابا عن هذا السؤال لا بيانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون الاليق ان يقال واما الراسخون في العلم والحاصل ان قوله والراسخون في العلم لايخلو اما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين في قلوبهم اولا وعلى التقديرين لاحاجة فيه الى اما اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة ليست تفصيلية بل ابتدائية كما في اما زيد فمنطلق (قوله صالحة للابتداء) اعترض عليه بانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل بالواو لان الفصل يوهم خلاف المقصود اعني انه خبر والراسخون واجيب بانا لانسلم انه يوهم خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفي كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير احتياج الى اعتبار آه) اعترض عليه بان الانسب حينئذ ان يكون آمنا به كل من عند ربنا قول من لايعلم تأويل المتشابه اذ المناسب بحال من يعلمه ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله والراسخون في العلم لفظة وغير الراسخين اى العلماء الغير الراسخين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آمنا به الآية فثبت على تقدير الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا اولا) ولهم وجوه اخر ذكرها في حاشية الكشاف الاول انه لو وقف على الله ولم يعطف والراسخون عليه بل اريد به بيان حظ الراسخين لكان المناسب ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا فائدة

﴿في قوله﴾

في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حينئذ لا ينحصر الكلام في المحكم والمتشابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قال واخر متشابهات ولم يقل ومنه متشابهات لان ما لا يكون متضح المعنى ويهتدي العلماء الى تأويله ورده الى المحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابها لان المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراسخون عليه الرابع انه يلزم حينئذ ان لا يكون المحكم ام الكتاب بمعنى رجوع المتشابه اليه اذ لا رجوع اليه لما استأثر الله تعالى بعلمه وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فانه متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى وهو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي (قوله لكن له ضرب من الجهل) قيد للمنفي (قوله نوع من الابتلاء) اعني التوقف وحبس النفس عن طلب العلم بالمتشابهات (قوله نوع آخر) اعني الامر بطلب العلم (قوله لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني آه) يعني لما فرغ من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهي اربعة حقيقة ومجاز وصريح وكناية والمرتجل والمنقول داخل في الحقيقة كما بينه الشارح وقيد الاستعمال في تعريف المرتجل بالصحيح والاولى قيده في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وفائدة التقييد به الاحتراز عن الغلط (قوله وهي اما فعيل بمعنى فاعل آه) بيان المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الحقيقة اعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفعل من الفاعل الذي هو الاصل في لحوق التاء واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيلة بني فلان رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وامرأة قتيل فلفظ الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل مأخوذ من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبته بالتخفيف لان حق من باب ضرب يجئ لازما بمعنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشئ اثبته بالتثقيل من باب التفعيل مبالغة كما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها بمعنى الفاعل هي الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هي الكلمة

وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورده بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل بانه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اي تنزيل المتشابه (على) رأي (الاول) انما هي (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم اشياء فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت

المثبتة فى موضعها الاصلى وتاؤها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لا للتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل فى التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلابد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوى فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اى لفظ) وبه اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره لكنهما قد يطلقان وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هى من عوارضه الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخل فى حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظى الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هى حقيقة عرفية او لغوية قالوا عرفية ففى الكشف لفظ المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى فيه لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة العبور انما تحصل فى انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما فى الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الشئ الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى موضوعه الاصلى فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقى ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمشتقات نوعى ووضع المفرد والجامد شخصى فان اريد بالوضع فى التعريف المذكور هو الشخصى كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمشتقات مع انها من افراد المعرف وان اريد به النوعى يلزم خروج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسره فى التلويح بكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فا) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى فى حال الاطلاق بل على فهمه فى الزمان السابق فلا دور والثانى ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغاير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغايرا فى الجواب الاول بحسب الزمان فان قيل هذا التعريف منقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه بغيره لا بنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف مادل على معنى فى غيره ان دلالته مشروطة بالغير بل معناه انه يدل بنفسه على معنى حاصل فى غيره فان اللام يدل بنفسه على التعريف الحاصل فى الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف الى البصرة مثلا (قوله حتى ان اتفق آه) قال الشريف فى تعليقاته على التلويح هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتف عادة لخلو الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو بين القسمين فى التقييد انتهى يعنى لو حمل الكلام على الفرض والتقدير لكان قسم الحقيقة والمجاز محمولا عليه لكنه لم يحمل عليه فى المجاز فانه قال وكذا المجاز قد يكون مطلقا آه فانه ظاهر فى التحقيق لا فى الفرض (قوله كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة) فانها حقيقة لغوية فى الفرس باعتبار انه من افراد مايدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له فى اللغة ومجاز لغوى فيه باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له فى اللغة اذ لم يوضع لفظ الدابة فى اللغة لخصوصية الفرس كذا فى التلويح واعترض عليه الشريف العلامة بان الكلام فى المعنى الواحد وماذكره من الاعتبارين داخل فى الموضوع له ويقتضى تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيهما كما فى لفظ الدابة فانه حقيقة فيمايدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة معناه اطلاقه على العام الذى فى الفرس لا على خصوصيته ففيه تسامح نشأ منه توهم التفتازانى هذا كلامه (قوله ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر آه) اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف الحقيقة منتقض جمعا ومنعا اما جمعا فلان لفظ الصلاة حقيقة شرعية فى الاركان

وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ماذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل

(ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل فى غير ماوضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ماوضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب فى غير ماوضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى

مع ان التعريف المذكور لايصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل فى غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء واما ثانيا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز فى الدعاء فى الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل فى الموضوع له وهذا وارد بعينه فى تعريف المجاز فدفعه باعتبار قيد الحيثية (قوله والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذى قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لابالوضع الاول ولك ان تقول معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد (قوله ويدخل فيه المنقول ايضا) اى كما يدخل المرتجل اعلم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز لاداخل فيهما فى المشهور لانهم قالوا ان اللفظ اذا تعددت مفهوماته فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو فى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة لا نهما فى الحقيقة داخلان فى الحقيقة فادخالهما فى تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحيثية فى تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغى ثم المنقول اما شرعى اوعرفى اواصطلاحى والمعنى المنقول اليه اما ان يكون من افراد المعنى الاول اولا وان كان الثانى فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى الثانى من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الوضع الثانى كالصلاة فانها حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى مايكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول فى الاربعة الحاصلة من الوضع الثانى الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى اواصطلاحى اوشرعى وكالمنقول الشرعى من شرعى وكالمنقول الاصطلاحى من اصطلاحى والعرفى من عرفى وان كان الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهى فى اللغة لمايدب على الارض فاطلاقها على افراد المعنى الثانى وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان

﴿باعتبار﴾

باعتبار انه من افراد المعنى الثانى حقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد مايدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وانه كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان لفظ الدابة لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فان قيل فعلى ماذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول فى المنقول فان كان اعتباره لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كما فى الحقيقة فان مفهومها يعتبر ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد فى الحيوان المشهور المخصوص لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان المخصوصة فى كل مايوجد فيه الدعاء غير الاركان المخصوصة وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى كما فى المجاز فانه يعتبر معناه الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى المجازى فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمنقول اليه كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد فيه العلاقة قلنا لما كان المعنى الاول فى المنقول مهجورا بالكلية بحيث لايطلق على افراده من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب فان قيل المعتبر فى المنقول وجود العلاقة بين المعنيين وذلك يقتضى كونه مجازا فكيف يدخل فى الحقيقة قلنا لانسلم ان وجود العلاقة يقتضى المجازية وانما يقتضى المجازية استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له بناء على العلاقة والاستعمال فى المنقول ليس مبنيا على العلاقة كما فى المجاز حتى انه لو استعمل فى المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا لامنقولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع فى بيان حكمها اى اثرها المترتب عليها ويستدل به عليها وذكروا له وجوها وذكر المصنف ثلاثة منها وفى الثانى نظر من وجهين احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التى

ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ماوضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما اوخاصا امرا اونهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له ولايقال الاب انه ليس باب ويقال الجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية ماهذا بشرا ان هذا الاملك كريم

كانت عبارة عن اللفظ واضاف النفي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي والمناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النفي الى اللفظ كما وقع في عبارة بعضهم حيث قالوا اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب لفظ الحمار عن البليد واذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه كلفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه في المجاز لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم واضاف النفي الى المعنى الحقيقي يعني ان صح نفي معناه الحقيقي عما اطلق عليه فمجاز والا فحقيقة والثاني ان جعل عدم صحة نفي المعنى وصحته علامة معرفة الحقيقة والمجاز فاسد لاستلزامه الدور لان عدم صحة النفي وصحته يتوقف على معرفتنا الحقيقة والمجاز فقال لا يصح نفيه لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفا بهما لزم الدور والجواب عنه ان لزوم الدور ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ ينفي عما اطلق عليه في صور ولا ينفي في صور ولم نعلم ايهما يحمل على المجاز وايهما على الحقيقة واذا قيل المجاز ما يصح نفيه حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا) يعني اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الآخر فيكون مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطئ والعقد فالحمل على المجاز اقرب الوجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح ذكر من كل منهما وجها واحدا اوقدم المفسد للاهتمام به ومن مفاسده ايضا انه قد يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ النقيض بين كل واحد من طرفي الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على تمام المقصود فان قولك زيد اسد أتم دلالة على شجاعته من قولك زيد شجاع لانه كدعوى الشيء ببينة و برهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجز لان قولك رأيت اسدا في الحمام اوجز من رأيت رجلا شجاعا واما الوجوه التي يترجح بها الاشتراك على المجاز فمنها ان المشترك حقيقة فيطرد في استعماله في نظائره كالنخلة فانه يجوز استعماله في جميع مفرداته واما اذا اريد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في الثمارة

قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان ترجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا كنحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق الفرد بالاعم الاغلب

فلا يطرد والمطرد خير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يتسع الحال لتكثير المشتقات والمتسع اولى من المضيق ومنها ان المشترك يجوز فيه التجوز باعتبار كل مدلوله فتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله وهو مفعل من جاز المكان) لا يخفى عليك ان اعتبار التناسب فى تسمية الشئ باسم من منزلة الاقدام ففى المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حمرة باحمر وبين وصفه باحمر فان اعتبار المعنى فى التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتبار المعنى فى الوصف لصحة اطلاقه عليه فاين احدهما من الآخر توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى فى التسمية ليس لتصحيح اطلاق ذلك الاسم على المسمى والا لزم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد فيه المعنى لوجود المصحح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حمرة مثلا باحمر اولى من تسميته باسود وكذا تسمية ذوات الاربع بالدابة اولى من تسميتها بالجدار مثلا فاذا سمى انسان له حمرة باحمر كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحمرة لترجيح تسميته باحمر على تسميته باسود واصفر فتكون الحمرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت الحمرة كان العلم باقيا على حاله دالا على خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا الوضع على انسان آخر له حمرة واما اعتبار المعنى فى الوصف فليس للترجيح بل لتصحيح اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظ احمر اذا كان وصفا لم يعتبر فى مفهومه خصوصية ذات اصلا بل اعتبر ذات ما مع خصوصية معنى الحمرة فالحمرة داخلة فى مفهوم لفظ احمر وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به الحمرة مطلقا وكذا الحال فى لفظ الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمى جنس للكلمة كان الثبوت او الاثبات فى الحقيقة والتجاوز فى المجاز خارجا عن مفهوميهما غير مصحح لاطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة واذا كانا صفة لها صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومتجاوز بوضع واحد فان قيل ما تقول فى نحو كاتب واله اهما من قبيل الاسماء ام من قبيل الصفات اجيب بانهما من قبيل الاسماء الا انه اعتبر فى مفهوميهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو احمر علما فظهر ان اعتبار تناسب المعنى فى الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمى من له حمرة باحمر علما والثانى ان يكون داخلا فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو كاتب واله وان اعتبار المعنى فى الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخلا فيه ابدا

(واما المجاز) وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فا) اى لفظ (استعمل فى غير ما وضع له).

مأخوذا مع ذات مبهمة ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات ما مع خصوصية المعنى فهو وصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى اصلا كالفرس والجدار او اعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس كالحقيقة والمجاز او علما كاحمر او على انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين الاسماء الداخلة فى مفهوماتها المعانى وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال اله واحد ولا يقال شئ اله ويقال كتاب كريم ولا يقال شئ كتاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل فى غير ما وضع له (قوله وحينئذ لا ينتقض) اى لا جمعا ولا منعا فان قيل ينتقض تعريف المجاز جمعا بالكناية لانها مستعملة فى غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكناية عند اهل الاصول ما استتر المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعمل فى الحقيقى فهو داخل فى الحقيقة وان استعمل فى المجازى فهو داخل فى المجاز فلا اشكال واما عند اهل البيان فهى ما استعمل فى الموضوع له لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه فلا اشكال ايضا لانها لم تستعمل فى غير ما وضع له اعنى الملزوم بل قصد هو من استعمالها فى الموضوع له فان قيل ينتقض جمعا بالمجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسأل القرية اجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا لمطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور فان قيل اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة ان اللفظ انما وضع للاستعمال فى معنى اجيب بانا لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان الاستعمال لا لمعنى يستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل عدم محض فينافى استعماله فى معنى مطلقا وتحقيقه ان معنى استعمال اللفظ فى المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك فى اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا فى الدعاء شرعا) اشارة الى دفع انتقاض تعريف الحقيقة منعا وقوله ولا فى الاركان آه اشارة الى دفعه جمعا وكذا الحال فى لفظ الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك ان اندفاع هذا الانتقاض انما يظهر اذا كانت الحيثية قيدا للاستعمال والما

ولا بد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة

اذا كان قيدا للوضع ففيه خفاء تأمل (قوله ويعتبر السماع فى نوعها) اعلم انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لايعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والا لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولكان اهتدى كل انسان الى كل لغة كما فى دلالتها على لافظها واللازمان باطلان فكذا الملزوم فلابد فيها من الوضع او السماع من الواضع واختلفوا فى المجاز فقال بعضهم يفتقر فى كل فرد منه الى سماع انه مجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكفى سماع نوع العلاقة ولاحاجة الى سماع افراد العلاقة بل نعرف الافراد بالتأمل فى طريقه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع فى اختراع الاستعارات الغريبة لئلا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا العلاقة استعملوه وان لم ينقل وبان النقل والسماع لو كان شرطا فى الآحاد لما احتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازه بالنقل لاحاجة الى العلاقة المجوزة واحتج الاولون بوجوه منها ماذكره الشارح مع جوابه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ فى الآحاد بلا نقل وسماع لكان اما قياسا او اختراعا لان اطلاقه على هذا المعنى المجازى ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازى آخر مصرح به يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه عليه وهو القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطلان اذ لا قياس ولا اختراع فى اللغة (قوله لمانع مخصوص) كخصوصية المحل او نص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال فى تلك المواضع او عدم كفاية هذه العلاقة فى هذه المحال (قوله ليس جزأ من المقتضى) بل انما يكون جزأ من العلة التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه المعلول (قوله منحصرة فى ثمانية) لما ذكر انه لابد فى المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال شرع فى بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقراء وهى بالاستقراء يرتقى الى خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب او الكل على الجزء او الملزوم على اللازم او المطلق على المقيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها او اطلاق اسم احد المتشابهين شكلا او معنى على الآخر او اسم احد المتجاورين على الآخر او تسمية الشئ باسم ما يأول اليه او اسم ما كان او اسم المحل على الحال او اسم آلة الشئ او اسم الشئ على بدله او اطلاق النكرة فى الاثبات للعموم او اطلاق المعرف

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها) اختلف فى انه هل يلزم فى آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان او يكفى نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع

باللام في واحد منكر واطلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ خمسة وعشرين وهي مذكورة في الكشف مع امثلتها وحصر فخر الاسلام كلها في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة اومعنى بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب في المختصر في خمسة الشكل والوصف والكون والاول اليه والمجاورة وعمم الشارح المحقق المجاورة عما يكون احدهما في الآخر جزأ اوحلولا اومظروفا وعما يكونان في محل واحد اوفي محلين قريبين او في حيزين قريبين وعما يكونان متلازمين في الوجود اوفي الخيال اوفي العقل وحصرها المصنف في ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهي المشابهة وباقيها علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعدمنها المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل منزلة التناسب) يعني ان وجه الشبه قد ينتزع من التقابل بين المشبه والمشبه به لاشتراكهما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم فيقال للجبان انه اسد وللبخيل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والبخيل بحاتم لتضاد وصفيهما اعني الجبن والشجاعة والبخل والسخاوة لان هذين الوصفين مشتركان في التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التناسب فيدعى ان هذين الوصفين يتحدان فيشبه احد موصوفهما بالآخر تمليحا اواستهزاء فقوله بان ينزل التقابل منزلة التناسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر ادعاء حتى ان هناك معنى واحدا مشتركا بين الموصوفين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله على جزائها) كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (قوله للمعنى المجازي) الاولى ان يقول لمسمى مجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى اعم منهما والمقصود ههنا هو المسمى اي الافراد دون المعنى (قوله في بعض الازمان خاصة) يعني ان المعتبر في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيق بالفعل لمسمى مجازي في الزمان السابق على زمان وقوع النسبة لذلك المسمى وفي المجاز بالاول حصوله له في الزمان المتأخر عن وقوع النسبة ويمتنع فيهما حصوله له في زمان وقوع النسبة والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه

(اواعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك (و) اما غير المشابهة فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيق حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول (ان تقدم) ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي (الكون) عليه (وان تأخر) عنه فهي (الاول) اليه

لايمتنع حصوله له في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اي نسبة القتل والعصر ضرورة ان الشخص لايصير قتيلا وقت صدور القتل من الفاعل ولايصير العصير خمرا وقت العصر بل يصير قتيلا وخمرا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا صار ذلك المسمى قتيلا وخمرا حقيقة في زمان ايقاع تلك النسبة اي التكلم بالجملة اذ لا امتناع في حصوله له في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتم للمسمى المجازي وقت وقوع النسبة اعني ايتاء الاموال لهم اذ لايتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك المسمى يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتم فظهر منه ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز بالكون والاول ولايجوز اجتماعهما والا فلا يكون مجازا ولهذا قيد زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعض خاصة ثم قال ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة للمسمى المجازي فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بالكون ولا بالاول وان لم يكن حقيقة ايضا وفي قوله وان لم يكن حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليقاته عليه بان المجاز بالكون او الاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان وضع اللفظ آه هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في حال تعلق الحكم به ووقوع النسبة له ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار الكون او لاحق ليكون مجازا بالاول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان مايدل عليه الفعل بهيئته كما قلنا يكتب

زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو
مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يأول اليه
فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى
فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه واعترض عليه التفتازانى بوجوه الاول انه اراد بالمعنى الحقيقى
فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى كالشخص الذى يصير قتيلا بهذا القتل
فى قتلت قتيلا وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق
او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول
الحدث له فى حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه
وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة
لفظ احدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة
فى الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والآخر باعتبار
تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما والثانى ان حصول المعنى
الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق
الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثالث ان الحصول
بالفعل ليس بلازم فى المجاز بالاول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا
فارتقب فى الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر المسمى
بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفى فيه توهم الحصول هذا والشارح اشار
الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو فى نظر المتكلم والى دفع الثانى بقوله وان لم يكن
حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشعر بجريان المجاز بالكون
والاول فى الافعال اقول وبعد فيه نظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان وقوع النسبة شرط فى المجاز بالكون والاول وبه صرح الشريف فى تعليقاته وان حصوله فى ذلك الزمان ينافى المجازية وان لم يوجب الحقيقة ولايخفى عليك ان هذا منقوض بقولك قتلت هذا الحى امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقى وهو الحياة حاصل للمسمى المشار اليه فى زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطا له وكيف ينافى حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمتنع اجتماعهما ثم اقول ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف فى حاشية الكشاف احدهما ان يكون بطريق المشارفة كما فى قتلت قتيلا و مرض المريض وتضل المضللة ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الصيرورة كما فى عصرت خمرا وقوله تعالى ولايلدوا الافاجرا كفارا والفرق بينهما انه لابد ان يكون الشخص قتيلا ومريضا او ضالا متصفا بالمعنى الحقيقى للمجاز عقيب تعلق النسبة اى القتل والمرض والضلالة بلاتراخ بخلاف النوع الثانى فانه لابد فيه ان يكون الاتصاف بالمعنى الحقيقى متراخيا عن تعلق النسبة فان الاتصاف بالخمرية والفجور والكفر متراخ عن زمان تعلق العصر بالعصير والولادة بالمولود فاشار الشارح بالمثالين الى هذين النوعين لكن التحقيق انه لامجاز فى النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لاعلى الحى حين هو حى ولاعلى المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتلت قتيلا بهذا القتل اى اوقعت القتل على شخص مقتول بهذا القتل فصار قتيلا به فزمان وقوع القتل واتصافه بالمعنى الحقيقى واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى حتى يكون مجازا بالاول ولاتأخره عنه حتى يكون مجازا بالكون وكذا فى نحو مرض المريض (قوله كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع) فان قيل قد تقرر ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ولايخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد الملزوم بل اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلاتصح الاستعارة اجيب بان صحتها مبنية على الفرق بين المعنى المجازى والمسمى المجازى فالمعنى المجازى فى نحو رأيت اسدا فى الحمام هو الشجاع والمسمى المجازى هو الرجل الشجاع ولفظ الاسد مستعمل مجازا فى المعنى المجازى لكن لامن حيث نفسه بل من حيث وجوده فى فرد منه وهو المسمى المجازى اقول هذا الجواب يشعر ان الاستعارة فى اطلاق اللفظ على المعنى المجازى اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى فى قوله تعالى و آتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر

وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولاتشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند العصير (و) على الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهي (الاستعداد) والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخرای حاصلا فيه سواء كان حصوله حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان الحالين في الشخص او حلولهما في محلين متقاربين كاستعمال رضي الله في رضى رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم فهي (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزأ للاخر كاستعمال الركوع في الصلاة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف

في اطلاقه على المسمى المجازي لارادة اللازم ومعنى قولهم الاستعارة اطلاق اسم الملزوم على اللازم اطلاقه على ما صدق على اللازم لارادة اللازم (قوله بخلاف قولنا اكرم الرجل آه) دفع بما يتوهم ان الظاهر ان يكون يتيما وخمرا في هذين المثالين مجازا بالكون والاول كما في المثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل وبالخمر هو العصير مع انهما حقيقة فاجاب بان التخليف والعصير جعلهما حقيقة ولامنع من جعل المعنى حقيقة وانما المنع من جعل الماهية ماهية (قوله فهي الاستعداد) كقولك مسكر لخمر اريقت (قوله اي حاصلا فيه سواء كان آه) اشار به الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلح عليه الحكماء بل اعم منه (قوله وذلك مثل استعمال آه) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحمة والجنة في الآخر مجازا له بعلاقة السببية الصورية كاستعمال كل من اليد والقدرة في الآخر بهذه العلاقة كما في شرح التلخيص وفي حاشية المختصر للابهري استعمال كل من اليد والقدرة في الاخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره الشارح (قوله ويدخل فيه) اي في كون احدهما حالا في الاخر استعمال لفظ الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلا الخارجة من الانسان لما بينهما من علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لايقع الا في المكان المطمئن (قوله كاستعمال البيت في حرمه) اي قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة الاية (قوله كاستعمال الركوع في الصلاة) مثال لاستعمال الجزء في الكل وقوله واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير راجع الى الجزء (قوله كما في صور حمل المطلق آه) كحمل الرقبة على الرقبة المؤمنة (قوله كاستعمال المرسن في الانف) فان المرسن مقيد بكونه انف مرسون من الحيوان والانف مطلق وفي المفتاح المرسن موضوع لمعنى الانف مع قيد ان يكون انف مرسون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقرائن كقول العجاج ❊وفاحما ومرسنا مسرجا❊ فان نسبته الى الانسان قرينة على كون المراد به مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة انما تدل على ان المراد به انف الانسان لامطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر قلنا هذه الخصوصية انما تستفاد من القرينة لامن نفس الكلمة بل الكلمة نفسها مستعملة في المطلق الموجود في ضمن المرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن لنسبته الى الانسان وجه فان قيل ان صاحب المفتاح ذكر ان الانف والمرسن مشتركان في الحقيقة وهو العضو المعهود

والمشفر في شفة الانسان فهي (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما (و) اما بان يكون
احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي (السببية) والمسببية (و) اما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلاة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي (الشرطية) الشاملة للآلية اعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز اوشرعيا) يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان
يكون بينهما فان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين وان يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر

ويفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان والآخر بالاختصاص بالمرسونات فهذا تصريح بان الانف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال المرسن فيه استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الطارئ فانه في الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والمشفر في شفة الانسان) الاولى ان يقول في الشفة بغير اضافة كما في المفتاح فانه قال المشفر موضوع للشفة مع قيد ان تكون شفة بعير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لاغير انتهى فان المراد بالمشفر المضاف اليه الغليظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بعير وانما اضافه الشارح الى الانسان لاستعماله فيه لا لكونه مقيدا بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بآخر (قوله كاستعمال النبات في الغيث) كما في قولهم امطرت السماء نباتا وعكسه كما في قولهم رعينا الغيث (قوله استعمال الدم في الدية) كما في قولهم فلان اكل الدم اي الدية التي سببها الدم (قوله المهلكة) قيد للثلاثة (قوله كاستعمال الخمر في العنب) كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان المراد به العنب والخمر علة غائية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالعنب هو الموافق لما ذكره في الكشاف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفتازاني في شرح التلخيص بالعصير لان العصر لا يتعلق بالعصير بل يتعلق بالعنب (قوله ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لا نفس الايمان والعهد فان الوفاء سبب غائي لليمين فكان من قبيل استعمال المسبب في السبب الغائي له (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لو ترك قوله باعتبارات لكان اولى كما تركه في التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس بالاعتبارات والحيثيات بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالاعتبار والحيثيات تأمل (قوله لغويا كان المجاز اوشرعيا) اشار الى رد من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر لا يكون له ذلك فكذا هذه الافعال وانما يدل المجاز في الالفاظ التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وذهب العامة الى ان المجاز يجري في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم منهم لومن غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع علة كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انها انشاآت وافعال الجارحة والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لا نسلم ان المجاز يختص بالاخبار بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاآت شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار في الكلام كله اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على ماضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس بمختص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسره بقوله بان يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه قوله او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانهما جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر على ما وقع في القرآن يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

﴿الشرع﴾

الشرع فى الشرعيات صورة ومعنى كما فى المحسوسات على جواز المجاز والاستعارة فى الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان المجاز فى الشرعيات مجاز فى اللغويات فى الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سبباله اوعلة لايثبت من حيث يعقل الاواللفظ دال عليه لغة وكل مادل عليه اللفظ لغة فهومن اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سبباله اوعلة من حيث يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية فيهما فى اللغويات اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سبباله على نوعين تعلق يدرك بالعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت فى اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لاينكر احد من اهل الملك ثبوت الملك والحل بها وتعلق لايدرك بالعقل بان لادلالة لذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ووجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج باسبابهاوكلامنا فى جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوى وهو القسم الاول لافيما لاتعلق بينهما لغة فانه لااستعارة فيه ولاشك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة فى اللغويات (قوله اى كاستعمال اللفظين آه) لوقال والمراد بهمانفس لفظهما لامفهومهما ولاماصدق عليهما لكان اظهر تأمل (قوله كيف شرع) فى موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدارته فى الاصل وان انسلخ عنه مفهوم الاستفهام فى مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال فى المعنى المشروع الذى شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) لامه للغاية والغرض لا صلة الوضع ولهذا قال فى التلويح ان الهبة عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام فى قوله النكاح لملك المتعة قال فى المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة فى الضم مجاز فى العقد والوطئ وقال فى المصباح ويؤيده انه لايفهم العقد ولاالوطئ منه الابقرينة (قوله فينعقد عندنا) يعنى لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة وكل ماهو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام ينعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبى عليه السلام بالهبة لاتصال السببية بينهما المصححة لاطلاق احدهما فى الآخر لكنه انما ينعقد بالهبة اذا طلب

وذلك لما مر ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولايشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة اوبحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا اوانشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة فى المجاز الشرعى بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة فى اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (فى النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة

اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى
خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا
وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا يحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وتلك هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح

الزوج منها النكاح فقالت وهبت نفسي حتى لو طلب منها الزنا والتمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا كما لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك لتخدمك وقبل الرجل لا ينعقد النكاح كما في الفتاوى لان انعقاد النكاح بالهبة مجاز فكما لا بد في المجاز من قرينة على المعنى المجازي كذا لا بد فيه من انتفاء قرينة دالة على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولم تنتف في هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على ارادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيهما النية ففي التقرير نقلا عن بعض الفتاوى انها شرط في النكاح بلفظ الهبة ورده في الكشف وقال ما ظفرت بهذه الرواية وفي التلويح لا حاجة الى النية فيها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة وهل تشترط القرينة فيها ففي الزيلعي ان كل لفظ موضوع لتمليك العين ينعقد به النكاح ان ذكر المهر والا فبالنية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفي فتح القدير لا يشترط فيه النية ذكر المهر او لم يذكر وتحقيق هذا مذكور في شرحنا على الاشباه (قوله كنكاحه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من ان النكاح بلفظ الهبة في حقه عليه السلام هبة لا نكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما لزم النكاح وهذا لان الهبة تمليك رقبة المال وتمليك رقبة المال في غير المال لا يتصور والحرة ليست بمال فلا ينعقد هبة (قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة) لامكان العمل بالحقيقة لقابلية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك) اذ لا يجب رعاية المعنى اللغوي والمناسبة بين الاسم والمسمى في الاعلام لانها تعقل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشيء يدل عليه سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق تثبت سماعا من غير تعقل معنى الا يرى ان الانسان القصير قد يسمى طويلا فاذا لم تجب رعاية المعنى اللغوي لا يضر عدم دلالتهما على الملك لا يقال ان رعاية المناسبة بينهما وان لم تجب الا انها اولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك انما يصحح جواز انعقاده بلفظ النكاح والتزويج لا الاولوية لانا نقول المقصود هنا اثبات الجواز لا الاولوية (قوله اعلم ان هذا الاعتبار) اي اعتبار السببية والمسببية به بين البيع والهبة والنكاح هذا اشارة الى دفع ما ذكروه في شروح البزدوي من ان ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك اليمين والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها والثاني

﴿يستلزم﴾

يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك الرقبة الثابت بالبيع والهبة سببا لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع والهبة وارادة النكاح باعتبار السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو اثبات الملك وهو اقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل ما ذكره الشارح من الدفع انا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بجنسه حتى يراد بالغيث مجازا جنس النبات سواء حصل بالغيث او غيره وفيما نحن فيه ان كلا من البيع والهبة سبب لجنس ملك المتعة فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه هبة او ارثا يعتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى المجازي بعينه لا يعتق واجاب في الكشف والتقرير عن اصل الاعتراض بان ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك اليمين والتغاير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح يستلزم امورا ومن حيث وقوعه تبعا لملك اليمين يستلزم امورا اخر مع كون الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فاذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان قيل كيف تصح الاستعارة باطلاق اسم احد المتباينين على الآخر مع تصريحهم ان الاستعارة اطلاق اللفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست في اطلاق الملزوم على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الرجل لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة (قوله ثم ان كانت الاصالة آه) لما ذكر ان المجاز جار في اللغوي والشرعي لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثالا لا اختلف فيه الشافعي اراد ان يذكر ان بعض العلاقة مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد اشارة الى ان العلاقة في المثال المذكور من ايهما كانت والى جواب نقض ورد من طرف الشافعي اما النقض فلانه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة على النكاح مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس ايضا بان يقول للمشتري انكحت هذه الجارية لك ويقول المشتري قبلت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتي (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال

فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا

لان الشيء لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به (واما الجواب ان الاتصال الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلة لان الاتصال هنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون اتم لثبوته في الطرفين والناقص اتصال المسبب بما هو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون انقص لثبوته في طرف واحد فقط والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فان كانت الاصلية اي الملزومية من الطرفين يكون المجاز من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم المصحح في طرف آخر فالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة بطريق البيع فلا يصح ذكر النكاح وارادة البيع والهبة لعدم المصحح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة وارادة النكاح فانه جائز لوجود المصحح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احداها الاتصال بين السبب والمسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجريانه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال الحكم بالعلة على ما سيظهر لك (قوله والمسبب المقصود به) احتراز عن السبب المحض (قوله والغائية وان كانت آه) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل (قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اي اذا كان كل من السبب والمسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدي حر يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم قط وقد ملكها وزيادة متفرقة لكنها لما لم تجتمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد شراء صحيحا وباعه ثم اشترى النصف الاخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى للكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى تكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث قال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه والثانى نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

في الاستصحاب كما عرفت والفرق ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع فى كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقد فوجب الحنث الان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق هذا النصف فى الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قال واذا قال ان اشتريت ولم يذكر العبد لا معرفا ولا منكرا لاتحادهما فى الحكم فى صورة الشراء وبقى صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثانى والثالث فى الحكم وانما قال فاشتراه متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقى كما فى البزدوى اشارة الى ان تفريع قوله فقال عنيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو الاشتراء متفرقا سواء باع ما اشتراه اولا او لم يبع بل اجتمع فى ملكه نصفان الا انه فى صورة اجتماعه فى ملكه يعتق الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق فى الصورة الاولى ولا وقوعه فى صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفريع (قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصلى من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا فهم جزئه وفهم الجزء منه انما هو واسطة صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان التضمن تابع للمطابقة بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمها (قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق العين آه) دفع لما يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل فى العرف مع انه يصح اطلاقهما على الكل مجازا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجمان مجازا ووجه الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) النادى مجلس القوم ومتحدثهم من قبيل

(فلايجوز) التجوز (الامن) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) ﴿٤٣٨﴾ وهو ما يفضى الى المسبب ولا تكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قال (الشافعى يقع العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) فى جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق

ذكر المحل وارادة الحال والمقصود من المجلس هو الاهل الحال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما فى واسئل القرية لا يضر المقصود اعنى التمثيل (قوله كما فى السبب المحض) احترز به عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب الملك الرقبة فيراد به العلة (قوله كملك الرقبة) لو قال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة) اللام ليس صلة الوضع بل للغرض اى وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يرد عليه انه مناف لما سيأتى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعتاق بل معناه الحقيقى اثبات القوة الشرعية (قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق) اى ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق بالنية لانه من كنايات العتق (قوله قلنا قد يقام الغرض آه) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من النظير مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق (قوله اذ كل منهما اسقاط) فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مثبتا لا مسقطا اجيب بان هذه الاحكام ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك المانع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جائز عندهم (قوله قلنا فى جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء الارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان من اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله فنقل فى الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الطير اذا قوى وطار فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين المعنيين فى المعنى الخاص المشهور فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز فى الاسناد من حيث اسند

الفعل

(اقوى من ازالة القيد) التى هى الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة
ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه
وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة
من الطرفين واعترض صاحب التلويح
بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه
كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
وتحصل المبالغة باطلاق اسم
احد المتشابهين على الآخر وجعله
اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه
الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر فى علم البيان اقول قد تقرر
فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب
المفتاح فى الاستعارة المصرح بها
التحقيقية هى اذا وجدت وصفا
مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة
هو فى احدهما اقوى منه فى الآخر وانت
تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه
التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم
الاضعف من جنس ملزوم الاقوى
باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض
على قول صاحب التلخيص ان الجامع
اما داخل فى مفهوم الطرفين
ان الجامع فى المستعار منه يجب
ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية
لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب
مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف
انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه
الشبه انما جعل داخلا فى مفهوم
الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية -

الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات
القوة الثانى انه مجاز فى المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة
على سببه الذى هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف انا سلمنا ان كلا من الطلاق
والعتاق اسقاط ينبئ عن السراية واللزوم لكن لا نسلم ان هذا المعنى كاف فى صحة
الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس
كذلك بل الامر بالعكس لان الازالة اقوى فى العتاق منها فى الطلاق فلا تكون
ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لابد وان يكون لازما للمستعار منه
لان القوى لا يكون لازما وتابعا للشبهة فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه فى ازالة
الملك بقى نوع تعلق هو حق الولاء فيكون اضعف مما فى الطلاق قلنا ان الآثار
الباقية فى الطلاق اكثر مما فى العتاق كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب السكنى
والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغيره فى العدة وقد يجاب بان قوة الزوال
انما هى بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر فى المآل وظاهر ان ملك الرقبة
اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال
الثانى بالاضرورة ولقائل ان يقول ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة الذى كان
فى ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما فى ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة
ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذى كان فى ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة
الاول مستتبعة لازالة الثانى دون العكس كما ان المزال الاول يستتبع المزال
الثانى الا ان المستعار منه فى محل النزاع ازالة ملك المتعة الذى يحصل بالنكاح
لا ما يحصل فى ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها
وما هو اضعف لا يستعار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما
ان يستعار لفظ الطلاق فى معنى الاعتاق اى اثبات القوة الشرعية والثانى
ان يستعار فى ازالة ملك الرقبة لا فى معنى الاعتاق فالجواب الذى ذكرناه ظاهر
فى التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر فى التقرير الثانى فليتأمل
واجاب فى التلويح عن التقرير الثانى بجواب آخر وهو ان العتق تصرف
شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى
حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته اذ ليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق الذى هو معناه ثم ههنا بحث وهو انا سلمنا ان اطلاق الطلاق على العتاق
بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (ينعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم اعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة في صورة (اضافته) الى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة

غير جائز لكن لا نسلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في المشفر على شفة الانسان فان قيل ان النزاع في اطلاق الطلاق على العتق فيكون من قبيل اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على مطلق الازالة ثم يراد ازالة ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق الازالة كما قيل في المشفر فانه يطلق على مطلق الشفة ثم يراد بشفة الانسان لكونه من افراده (قوله وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور) من ان الاصالة والفرعية اذا لم تكن من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين وتحرير المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو من ان يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعت نفسي منك شهرا بكذا لعمل كذا تنعقد اجارة عند الجمهور الا في رواية عن الكرخي من ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع ثم رجع وقال تنعقد بهذه الشروط الثلاثة حتى لو ترك واحدا منها يفسد العقد وان صلح نحو بعت عبدي منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا محالة لامكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه بان قال لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار ويجوز ان ينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت المبيع ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة القاصرة اولى من المجاز كما في الكشف والتلويح وان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع داري او عبدي شهرا بكذا لا ينعقد لا بيعا ولا اجارة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن الحقيقة ولا المجاز وكذا لا تنعقد الاجارة فيما لو قال آجرتك منافع داري هذه شهرا بكذا لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بان قال آجرتك هذه الدار كذا في الكشف والسراج الهندي وفي قاضيخان والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومراد الشارح بالعقد المضاف اليه لفظ الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا تأمل (قوله نحو لا ادخل دار فلان) فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فيتناول معناها الحقيقي ايضا سواء سكن فيها صاحبها او لم يسكن ولذا قال القاضي لو حلف ان لا يدخل دار

(ولا نحو لاتبيعوا الصاع بالصاعين) فان المراد به ما يحل فيه وهو لايتناول المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم انعرض لذلك البحث

فلان ولم ينو شيأ فدخل دارا يسكنها فلان باجارة اواعارة يحنث فى يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لايسكنها حنث ايضا (قوله وهو لايتناول المعيار المخصوص) اى معناه الحقيقى اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز لاعموم له وفرعوا عليه تحريم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وبنوا ذلك بان النبى عليه السلام قال لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه دل بعموم عبارته على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لعمومه بلام الاستغراق الا ان الاستثناء عارض فى الكثير العموم لان المراد بقوله الا سواء بسواء المساواة فى الكيل بالاجماع فبقى ماوراءه تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة و بحفنتين وتفاحة بتفاحتين ودل باشارته على علية الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم والحكم متى ترتب على المشتق كان مأخذه علة للحكم واذا ثبت كون الطعم علة والعلة لاتكون الا احد اوصاف النص بالاجماع لايكون الكيل علة فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لايعارض قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عما حل فيه بالاجماع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة معناه الحقيقى اعنى الكيل لجواز بيعه مطلقا بالاجماع فيراد به ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولاعموم للمجاز والمطعوم مراد منه بالاجماع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لاعموم له فلانه ضرورى كالمقتضى والضرورى لاعموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عمومه على ان الربا يجرى فى غير المطعوم ايضا لان الصاع لكونه معرفا باللام يستغرق جميع ما يحل فيه من المطعوم وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنة وبحفنتين لعدم الكيل فتعارضا هذا ما ذكروه وقال اصحابنا لاخلاف فى ان المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لايعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية وغيرها اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه فى الحديث المذكور فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوه منها ان الصيغ المقترنة بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عملا بالدليل ومنها ان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل النوع الاخر فى افادة العموم والخصوص ومنها ان

(و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيق (عن المسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس بأب كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما محقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفى اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه

عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا الملزوم فان قيل سلمنا ان العموم لدليل لا لحقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزأ من العلة الفاعلية المؤثرة فى العموم او الحقيقة علة قابلية او تكون المجازية مانعا وعلى التقادير لا يصح العموم فى المجاز لانتفاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دلالة الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولانه لا بد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من جزءى المجموع تأثير فى اثبات العموم لتصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه فى الدليل لا فى كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت فى كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا فى كل ما توجد الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة فى نحو مسلم وضارب ورجل ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد له من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفى فى مقام الاثبات ولم يوجد دليل وقولهم ان المجاز ضرورى كالمقتضى قلنا ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض بينت فى فن البلاغة مع القدرة على الحقيقة لا لكونه ضروريا فى العدول ولان للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى المجاز اعتبار لطيف ولأن المجاز واقع فى كلام الله تعالى على التحقيق والعجز عليه تعالى عن الحقيقة محال وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على المجاز يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (قوله والمراد المعنى الحقيقى) انما ذكره بعد ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفى عن المسمى المجازى ليس نفس اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل المنفى هو المعنى الحقيقى وفيه رد على من زعم ان المنفى هو اللفظ (قوله حيث يقال للجد ليس بأب) اى حين استعمل فيه لفظ الاب (قوله حيث يصح الحمل من الجانبين) اى الحمل الايجابى يقال الانسان ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهوما هما)

فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (وبخلفها) اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة فى حق التكلم لا الحكم (لا نهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلابد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلف خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان تخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم (هو المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى (قلنا) فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على) صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب مازاد على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والازم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر)

اعنى ذا آله النطق وذا آله الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه الحقيقى مطلق ولا امتناع فى سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا) لا خلاف فى ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم تصور الاصل ولا فى ملزوم صحة الاصل ولا فى ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ ولا فى ان المجاز خلف الحقيقة وانما الخلاف فى ان صحة الاصل من حيث العربية كاف اذ لا بد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقى فعند الامام كاف وعندهما لا بد من امكان المعنى الحقيقى وفى ان الخليفة فى حق التكلم اوفى حق الحكم فذهب ابو حنيفة رحمة الله عليه الى انه خلف فى حق التكلم واختلفوا فى تفسيره ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثانى أليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف بل فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم وعند ابى حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل ايضا لا فى جهة الخلفية فقط الثانى ان فخر الاسلام قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقة وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثانى كما ترى واستدل عليه بانهما من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية وصف اللفظ اعنى التكلم الذى بمعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود كما يراعى فى حق ذات الخلف وصف اللفظ اى المجازية وذهب صاحباه الى انه خلف عنها فى حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعارض فيصار الى المجاز

اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مراد به البنوة اصل وهذا ابنى مرادا به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا و (لا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان لثبوة العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية بان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه

لاثبات لازم الحقيقة حذرا من الغاء الكلام كثبوت الحرية بطريق المجاز مثلا بلفظ هذا ابنى فانه خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود اولى ثم اجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه بان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه الى لازمه واجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم الملزوم من اللفظ لا على ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه وثمرة الخلاف فى قول المولى لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظا حسب العربية الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقى لمانع اكبرية السن فثبت لازمه اعنى الحرية بطريق الاستبداد لا خلفا عن المعنى الحقيقى والخلفية ثبتت فى حق التكلم لا فى حق الحكم وعندهما لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اعنى البنوت فيكون هذا اللفظ لغوا عندهما (قوله يجعل ذلك القول من المولى آه) جواب سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية لا وجه له لانه فى موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكروا ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار واقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء لم يبطل بهما ويصح تعليقه بالشرط وان جعل مجازا لاقرار الحرية فهو كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من المولى فاذا كان كذبا يبطل بالضرورة فاجاب عنه بانه مجاز الاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (قوله كما ذهب اليه بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا ابنى مثل زيد اسد بلا فرق وهذا ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بليغ بحذف اداة التشبيه اى زيد مثل الاسد فكذا هذا ابنى والتشبيه لا يوجب العتق بالاتفاق اجيب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان معنى ابنى مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة لا جامدا فيجرى فيه الاستعارة (قوله تمسك بالطريق الاول) لان العتق ههنا سياق الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة اذ لا بنوة ههنا فلا يكون العتق مسببا عن البنوة والسبب انما يطلق على مسببه فيلزم التمسك بالطريق الاول (قوله تمسك بالثانى) اى يصح له التمسك بالثانى لان البنوة سبب لجنس العتق

مع قطع النظر عن العتق فيما نحن فيه (قوله حيث لايقع به العتق) قلت الافى رواية عن ابى حنيفة رحمه الله فانه روى عنه ان يا ابنى مجاز عن ياحر ويقع به العتق كما فى التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى) اشار الى ان المعنى لوكان مطلوبا لابد من الاستعارة لتصحيح المعنى بناء على ماقالوا ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى و بواسطتها فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا قالوا لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ولايخفى عليك ان هذا مبنى على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل ماليس باسد أسدا ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمختار انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ماوضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الاان لفظ الاسد لم يوضع الاللاول فيكون فى الثانى مجازا واما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فمبنى على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود فى غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلا من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم (قوله اما المتعذرة فكأن يقول آه) توضيحه انه اما ان ينوى مايحتمل كلامه اولا فان نوى فهو على مانوى وان لم ينو فان كانت الشجرة ممايؤكل عينها كالريباس فعلى الحقيقة لامكان العمل بها وان كانت ممالايؤكل عينها فان لم تكن مثمرة كشجرة الخلاف فعلى ثمنها وان كانت مثمرة فعلى مايتخذ منها مجازا نحو لاآكل من هذه النخلة اوالكرم فان مثله لا يحلف على عدم اكله لانه ممتنع الاكل قبل الحلف فيلغو الحلف فوجب تصحيح كلام العاقل بصرفها الى مايخرج منها تجوزا بذكر السبب وارادة المسبب لكن بشرط ان لايتغير الخارج منها بصفة جديدة لان مايتغير بها ليس عين ماخرج من النخلة مطلقا والحلف على مايخرج منها مطلقا ولذا عطف عليه فى قوله تعالى ليأكلوا من ثمره وماعملته ايديهم وفى الخلاصة لوحلف لايأكل من هذه النخلة فاكل من ثمرها اومن طلعها اوبسرها يحنث ولواكل من ناطفها اونبيذ ثمرها لم يحنث

واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بمالايعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بياحر ويامولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلأن لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لايليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) الحقيقة بان لايتوصل الى المعنى الحقيقى الابمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة مالايتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة مايثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكأن يقول والله لاآكل من هذه النخلة اوالكرم اوالقدر

ولواكل الخل المتخذ من الكرم لم يذكر فى كتاب محمد وقالوا ينبغى ان لايحنث وقال الامام فخر الدين خان لوحلف ان لاياكل من هذه الكرم فاكل من عصيره اوخله اوربه اوفلاتحه اوما اشبه ذلك لايكون حانثا ولواكل من عنبه اوزبيبه اوخوخه اوكثراه يابسا اوغير يابس كان حانثا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير صنع العبد واما القسم الاول فلايخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل مراده من العصير هو المطبوخ والافالعصير الغير المطبوخ من قبيل مايخرج من عين الشجرة (قوله لا آكل من هذه الشاة اونحوها) مثل لا آكل من هذا اللبن اومن هذا الرطب فان يمينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لواكل مايتخذ منها بغير نية لايحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف مااذا حلف لاياكل من هذا الدقيق فانه تقع يمينه على مايتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لايشرب من هذه البئر فان لم تكن ملأى لم تقع على الكرع لتعذر الحقيقة وان كانت ملأى وقعت على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله وقال على الاغتراف بناء على ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف خلافا لهما فان قيل لوحلف لايشرب من الفرات يقع على الكرع عنده وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من الكرع والاغتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه فما الفرق بينه وبين مسئلة البئر عندهما اجيب بان العرف فى البئر عند كونها ملأى هو الاغتراف وفى الفرات الاعم منه (قوله فانه يقع على عينه) اى لحمه لاعلى لبنه (قوله لم يحنث) لان المراد هو الدخول على اى وجه كان حافيا اومنتعلا اوراكبا (قوله وهو الدخول حافيا آه) اى الدخول مطلقا وقوله حافيا اومنتعلا اوراكبا بيان لاطلاقه لابيان للقيد تأمل (قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان اوانكارا) حتى يصح اقراره على موكله سواء كان وكيل المدعى فأقر ببطلان الدعوى اووكيل المدعى عليه فأقر بثبوت الحق هذا استحسان والقياس ان لايصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة والتوكيل بالشئ لايتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفى المهجور عادة يصار الى المجاز فكذا فى المهجور شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما الصغرى فلأن الخصومة منازعة منهى عنها لقوله تعالى ولاتنازعوا فتفشلوا واما الكبرى فلأن الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعا لدينه وعقله كامتناعه

فانه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف مااذا قال لاآكل من هذه الشاة اونحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكأن يقول لااضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لووضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازى وهو الدخول حافيا اومنتعلا اوراكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لايراد حقيقة الجدال والنزاع اذلا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لاالى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة

عما تركه الناس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل اطلاق المقيد في المطلق على تقدير كون الخصومة موضوعة للجواب المقيد بالانكار او من قبيل اطلاق الكل في الجزء على تقدير كون الخصومة موضوعة لمجموع الجواب والانكار على ماذكره الشارح او السبب على المسبب اذ الخصومة سبب الجواب او اطلاق الجزء على الكل لان الانكار الذي نشأ منه الخصومة بعض الجواب على ما في التقرير واعترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم في محل القاضي فكان الانكار هو الخصومة والشيء لا يكون منشأ لنفسه واجيب بان الانكار لو كان نفس الخصومة كان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق حراما وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تفضي الى الفشل وذلك غالبا نشأ عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحد الطرق المذكورة وهجرت الحقيقة يصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعني الانكار تعين الاقرار فلا يصح الانكار اجيب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعيين اعلم ان التوكيل بالخصومة على خمسة اوجه الاول ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار والاقرار بالاتفاق الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا فقط عند محمد وبالانكار والاقرار عند ابي يوسف رحمه الله ويبطل الاستثناء عنده الثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله يصير وكيلا بهما ويبطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار والانكار يصير وكيلا بهما عندنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه قيل يجوز وقيل لا كذا في الذخيرة فكلام المصنف ظاهر في الوجه الاول تأمل (قوله بل عما دلت عليه القرينة) اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار والانكار (قوله ولا يحنث عندهما آه) وفي الكافي وعليه الفتوى ورد عليه الامام الزيلعي ترجيحا لقول الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف عملي فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ بخلاف العرف اللفظي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الا الكراع وان كان في اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على انسان لان اللفظ يتناوله جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهمام بان الحقيقة تترك بدلالة العادة اذ ليست العادة الا عرفا عمليا اقول فعلى قول ابي حنيفة رحمة الله عليه يلزم

وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (لا اذا تعارف المجاز) اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما كل لحم آدمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما)

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلا فهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه لحكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (وقد يتعذران معا) اي الحقيقة والمجاز

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الخنزير والآدمي فانه يحنث بأكلهما (قوله والا) اي وان لم تكن الحقيقة مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانا متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا او استويا في الاستعمال فالعمل في هذه الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض (قوله لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لا تترجح بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد التعارض) اي فبقيت العبرة للحقيقة لكونها اصلا بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام فخر الاسلام وغيره مايدل آه) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابي حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز المتعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح في الكشف (قوله كما في مسئلة اكل الحنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة ولا نية له يحنث عندهما بالاكل من خبزها ودقيقها وبالاكل قضما لان المراد بها المجاز يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قضما وفي رواية عنهما لا يحنث بالاكل قضما والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه (قوله وقد يتعذران معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد يتعذران معا ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معنا هما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازي ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المعنى الموضوع له واذا تعذر ذلك يحمل مجازا او كناية تصحيحا له واذا تعذر المعنى المجازي ايضا يلغو بالضرورة ومثل له بقوله لامرأته هذه بنتي فانه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ ومجازه اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امرأته بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر

معروفة النسب اولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنا منه فظاهر واما في اصغر سنا معروفة النسب فلان النسب لوثبت فيه فلا يخلو اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر منه بان يثبت منه وينتفي من اشتهر وذا لايجوز لانه لما اشتهر من الغير لايجوز اقراره في ابطال حق الغير او يثبت في حق نفسه فقط وذلك بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا لايجوز ايضا لان الشرع يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة النسب فلاحتمال انتقاض اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي في شئ من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة الالتزامية كما لايمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت الملزوم واذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلانه ان ثبت فاما ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف لملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه وكل تحريم لايصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لايملكه فالتحريم الثابت بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما انه مناف له فلان تحريم البنتية يمنع ورود النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشئ لا يثبت بثبوت منافيه بل ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي الاقرار وثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست بثابتة للوكيل وانما هي متعذرة فيصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت ما ينافيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لايملك الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح الى عدمه وليس للعبد ذلك لنزعه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والتحريم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق المجاز لا في اكبر سنا ولا في اصغر سنا منه معروفة النسب اولا سواء اصر على اقراره او اكذب نفسه الا انه اذا اصر عليه فرق القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فصارت هي كالمعلقة

يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتي هي لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه اواصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيق وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي انقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه

لاذات بعل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة بخلاف قوله هذا ابني الاكبر سنا منه وللاصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله في العتق مجازا فان ما يصلح اللفظ له من العتق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز استعماله فيه مجازا (قوله والمراد معناهما) لان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ فلامعنى لتعذر اجتماعهما فلابد من التأويل المذكور (قوله معروفة النسب اومجهولته) لكنه لابد في مجهولة النسب من عدم تصديق المقر له اياه في اقراره كما سيظهر لك ذلك بالتأمل (قوله ولايجتمعان آه) اعلم انهم اختلفوا في جواز ارادة الحقيق والمجازى معا من لفظ واحد بلفظ به مرة كقولك لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع معا في استعمال واحد الاول من حيث انه نفس الموضوع له والثاني من حيث انه متعلق بنوع علاقة فذهب عامة اصحابنا ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لايمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يمتنع الجمع بينهما واستدلوا عليه بانه لامانع من ارادتهما معا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لايقتضي الوجود ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل المانعون بالنقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك في اللغة حتى اذا قيل رأيت اسدا لا يفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله فيهما خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه معا فان اللفظ موضوع للحقيق بالشخص وللمجازى بالنوع فكان اللفظ مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لا فلا فلامساغ له من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك لان وضع المشترك لمعانيه شخصي فلايقاس واما العقل فبوجوه احدها ان المعنى الحقيق متبوع والمجازى تابع والتابع مرجوح فلا يعتد به ولايدخل تحت الارادة مع وجود المتبوع الراجح الثاني ان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لايكون مستقرا في محله ومجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه حقيقيا وعدم ارادته للعدول عنه الى المجازى وهو محال الرابع ان الحقيقة

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله فى المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية السادس ان استعماله فى المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه واستعماله فى الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار وعدمه دفعة اجيب عن الاول بانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولاخفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام ليس فى التثنية والجمع بل فى المفرد فان جاز فى المفرد جاز فى التثنية والجمع ايضا والا فلا وعن الثانى بانه لامعنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاقه غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى وعن الثالث بانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لايجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة عن القرينة كون المعنى الحقيقى بحيث يفهم بلاقرينة وهو لاينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لاارادة المعنى المجازى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفى فى ذلك وجود اصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقى بل ويكفى العلاقة بلاقرينة اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز فى هذا المجموع فلابد له من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا فى حالة واحدة اجيب بان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده وهذا لاينافى كونه داخلا تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت فى الوضع يلزم من انتفائها انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لايلزم من ملاحظتها فى الوضع كونها جزأ من الموضوع له وعن الخامس بانه ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة بطريق الملك والعارية محال

والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للاكبر او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا عنه اقول ينبغى ان لايتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولايجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ) واحد لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاتقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (في قوله تعالى اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في (قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل

شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف في البعض دون البعض ورد بان ذلك على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضمار الكاف في قولنا رأيت اسدا حين اريد المعنيان كذلك لا يجوز اضماره في اسودا على ان اضمار الكاف انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج ممتنع وفي الذهن لا يفيد (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فان كانت صارفة عن نفسه فلا يكون مرادا والفرض خلافه وان كانت صارفة عن وحدته فيلزم ان تكون وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هذا خلف وايضا ان لم تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف ذلك وان نافتها امتنع اجتماعهما واجيب عنه بان القرينة صارفة عن وحدته بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له (قوله حيث اريد بها الوطئ مجازا) قال في التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب ولقائل ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة ثم قرينة هذا المجاز سوق الاية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارتان والحدثان مذكورين في آية البدل ايضا (قوله حتى حل للجنب التيمم آه) فيه اشارة الى انه لو حمل الاية على المس باليد لا يحل للجنب التيمم على ما ذهب

وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترا آى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر مثل ما رواه البخارى مرفوعا ما منعك ان تصلى قال الجنابة ولا ماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان المراد بلامستم اما الوطئ فيحل للجنب التيمم واما المس باليد فلا يحل للجنب التيمم فيلزم منه الاجماع على عدم القول لجواز التيمم له على تقدير ان يكون المراد بها المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجويز تيمم الجنب مخالفا لاجماع الصحابة اجيب بانا لا نسلم انه مخالف الاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الحمل عليهم رافعا للامر المتفق عليه وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز التيمم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما فى الباب انهم لم يقولوا ان المراد المس باليد مع جواز التيمم وعدم القول به لا يكون قولا بعدم الجواز على هذا التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك قد يكون فى المفرد كما ذكره المصنف من لفظ الخمر وقد يكون فى النسبة كما اذا اوصى لموالى زيد مثلا بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق المعتق دون معتق المعتق لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة فى معتقه للاضافة اليه مجاز فى معتق معتقه وكذا اذا اوصى لابناء زيد ولا ولاده وله ابناء وبنوا ابناء يستحق الاول دون الثانى عند ابى حنيفة رحمه الله واما دخول بنى الابناء فى الامان فى قولهم امنونا على ابنائنا فليس لشمول لفظ الابناء بل لان الامان مبنى على حقن الدم وهو مبنى على الشبهات (قوله منها) اى من المسكرات غير الخمر (قوله لانه يتوقف على القرينة آه) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا بد له من القرينة (قوله ولا قرينة) فان قيل قد تقدم ان لامستم مجاز عن الوطئ بقرينة سوق الاية فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة قلنا هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى الى الوطئ لا الى عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث) لان البحث فى ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا باطلاق واحد لا المعنى المجازى الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومتنعلا وراكبا) هذا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى (قوله الذى هو معناه الحقيقى) فان قيل قد صرح فيما سبق ان معناه الحقيقى مهجور فكيف يصح ان يراد ههنا قلنا المتروك معناه الحقيقى اللغوى والذى يراد ههنا معناه الحقيقى العرفى فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقى العرفى وهو مطلق الدخول لا الدخول حافيا كما صرح به وسيصرح به ايضا ومن اد ماند الدخول حافيا فلم افراد معناه

(وهو) اى المعنى المجازى العام فى الصورة لاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لاادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ تمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا اونهارا لان اليوم فى مثله) اى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان اونهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار

الحقيق اللغوى لانه عين المعنى الحقيقى يعنى اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا اوراكبا كما صرح به فى التلويح (قوله المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى الدخول) لان وضع القدم سبب للدخول فاستعير له بعلاقة السببية لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم حتى لو اضطجع ووضع قدمه ولم يدخل لم يحنث بالاتفاق وقدمر ذلك (قوله مطلقا) اى مطلقا عن التقييد بالركوب والتنعل والمشى فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعلم ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول وعمومه وقال ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل بعمومه فالشارح اشار الى هذا حيث قال اولا مطلقا ثم قال فكانه قال لاادخل فيحنث كيف دخل فانه يحتمل الحمل على مسلك فخر الاسلام وعلى مسلك غيره لان قوله لاادخل يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما (قوله بل لبغض ساكنها) بضم الباء والغين المعجمة (قوله سواء سكن فيها المالك اوغيره) فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكونه بالاستيجار من المالك فممنوع لان بالاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على السكنى فى مدة الاجارة وان ارادبه سكونه بالغصب اوالعارية فسلم لكنه خلاف الظاهر والجواب عنه ان فى المسئلة روايتين كما فى ايمان قاضيخان حيث قال رجل حلف ان لايدخل دار فلان فآجر فلان داره فدخلها الحالف هل يكون حانثا فيه روايتان قالوا ماذكر انه لايحنث ذلك فى قول ابى حنيفة لان عندهما كما تبطل الاضافة بالبيع تبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى يعنى لو باع فلان داره من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الحالف لم يحنث لبطلان اضافة الدار الى فلان بالبيع فكذا لو آجرها فخرج منها ودخلها الحالف لم يحنث لبطلان الاضافة بالاجارة (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) قيل فعلى هذا ينبغى ان يحنث بالدخول فيما اذا استأجر الدار او استعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى التقديرى وهذا التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن منهما ضرورى يقدر بقدر الضرورة فلا يظهر فى مقابلة تملك المالك ولم اقف فى هذه المسئلة على رواية (قوله لانقطاع النسبة بفعل الغير) قلت هذا لو كان الغير ساكنا فيها بطريق الاجارة والا فلا انقطاع لها فى السكون اعارة اوغصبا ثم هذا الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه آنفا (قوله لان اليوم اذا تعلق آه)

فيه وفى قوله الفعل الذى يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعتبر فى امتداد الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا ما اضيف اليه اليوم كما وقع فى كلام المشايخ حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد كما وقع فى ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كما فى امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قال ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد والقدوم مما لا يمتد فان قيل ان معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمدة والتكلم مما يقبله فكيف جعلوه غير ممتد اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فجعل كالغير الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فيه فى المرة الثانية لا يكون مثل ما فى المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال وهذا لان الامثال عبارة عن المتجددات نوعا والمختلفات شخصا ولا شك ان افراد الضرب والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر فى موضعه ان كلا من الحروف نوع من الالفاظ فتكون متجانسة لا متماثلة فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لا عبرة به لان المتلفظ به لا يعد فى العرف متكلما فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيحمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم نصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من الموانع ولا تمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى حمل اليوم فى الصورة الاولى على بياض النهار وتعميم الحكم فى غير الليل بدليل

والافلالان الممتد لايكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لايعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل اوالنهار (و) كذا (اذا قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لاينوى شيأ اوينوى النذر مع نفى اليمين اوبدونه اوينوى اليمين مع نفى النذر اوبدونه اوينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر اومن غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لاالكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لاالقضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه

الفعل وفى الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم اوحين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق ممالايمتد مع انه ان اريد انشاء الامر فهو غير ممتد فى الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة ومطلقة ومعتقة فهو ممتد فى الكل اجيب بانه اريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لافائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا اومعتقا بالزمان لانه لايقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين اواكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة ففيما نحن فيه اعنى عبدى كذا يوم يقدم زيد كل من الفعل المتعلق به اعنى العتق والمضاف اعنى القدوم غير ممتد فيصح اعتبار الامتداد بكل منهما (قوله بل يكون مجازا عن جزء) اى مطلق الآن لان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتحقق العلاقة (قوله لايعتبر امتداده) يدل على ان المراد من الجزء هو الآن ولايخفى عليك ان كونه مجازا فى مطلق الوقت اى الآن هو المشهور وقال بعض مشايخنا انه مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت (قوله فعند ابى يوسف الخامس يمين) لانه نوى اليمين فقط من غير تعرض للنذر فكان النذر مهجورا (قوله والسادس نذر) لانه نوى النذر ولم يهجر كما فى الخامس والجمع بين الحقيقة والمجاز ممنوع فلا تعتبر نية اليمين مع نية النذر (قوله لان النذر ايجاب للمباح الذى آه) اى ايجاب العبد على نفسه ما اباحه الله تعالى وله خمسة شروط احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثانى ان يكون مقصودا لاوسيلة والثالث ان لايكون واجبا عليه فى الحال اوفى المآل فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولابالوضوء وسجدة التلاوة وتكفين الميت لانعدام الشرط الثانى ولابصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة صحيح حتى يجب بالنذر مع ان الحج ماشيا غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من المستثنيات التى قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وثانيهما بان الشروط المذكورة موجودة فيها لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لايشترط فى حقهم الراحلة بل يجب المشى على كل من قدر منهم على المشى على ما فى الزيلعى فى آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث فى مكان

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو القعدة في الصلاة واما الاعتاق فمن جنسه واجب آخر وهو الاعتاق في الكفارة والرابع ان لايكون مستحيل الكون حتى لونذر صوم امس اواعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم امكانه ولا ينعقد يمينا ايضا ولمس كس السماء لكونه محالا والخامس ان لايكون المنذور معصية حتى لايصح نذر المعاصي لكونه منفيا شرعا والمنفي شرعا لايكون نذرا لما روي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا لانذر في معصية الله تعالى وكفارته كفارة يمين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الايفاء بالمنذور لانفي انعقاده لانه ينعقد لاحد امرين احدهما القضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كنذر صوم الايام المنهية فان الصوم وهو جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام المنهية فاذا نذر صوم الايام المنهية انعقد فيفطر ثم يقضي في يوم لاكراهة فيه وثانيهما الكفارة فيما اذا كان جنس المنذور لايخلو شئ من افراده عن المعصية كالنذر بالزنا وبالسكر فانه ينعقد لكفارة اليمين هكذا ذكره اكثر مشايخنا وقال بعضهم انما ينعقد هذا للكفارة اذا قصد به اليمين والا فيلغو ضرورة انه لافائدة في انعقاده وقال ابن الهمام ان مقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين اولم يقصد اذا تعذر الفعل على ماعليه اكثر المشايخ وعن الطحاوي لواضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث وانما لايلزم اليمين بلفظ النذر الابالنية في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ماهو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدر الشهيد (قوله هو صوم رجب) روي منونا منصرفا وغير منون لمنع الصرف بالعلمية والعدل عن الرجب المعرف لان المراد رجب معين اعني الرجب الذي يأتي بعد يمينه (قوله وتحريم المباح يمين) اي ينعقد يمينا ولايحرم عليه ذلك المباح لانه قلب المشروع ولاقدرة له عليه واذا لم يحرم عليه يجوز فعله واذا فعله يلزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعي ومالك لاكفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا ينعقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجواري لانه ورد الشرع في الجواري والنساء في معناها فتلحق بها دلالة فيقتصر النص عليهما وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم مااحل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فبين الله تعالى انه عليه السلام حرم شيأ مما هو حلال له وانه تعالى فرض له تحليله فعبر عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فعلم انه جعل تحريم مااحل الله

لان النذر رايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية اوالعسل على نفسه يمينا

وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينوكما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينووالايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وماذكرتم ليس الابيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لوكان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيها شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك هنا يراعى احكامهما

يمينا تجب فيها الكفارة وهى نزلت فى تحريم مارية قلنا انه كما ورد انها نزلت فى تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت فى تحريم العسل على ما فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها شرب عند زينب عسلا فحرم على نفسه فنزلت فلا يكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت فى تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب واللفظ عام لكل حلال (قوله وههنا بحثان) اى فى الجواب المذكور اختلفوا فى تقرير الجواب عن الاشكال المذكور وحاصل ماذكره صاحب الهداية ان قوله لله على صوم رجب مثلا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لافيه وفى غيره حتى يلزم الجمع الا انه مستعمل فى الوجوب من جهتين لاتنافى بينهما احداهما جهة كونه نذرا والاخرى جهة كونه يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه نذرا يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم ورد بانه يلزم التنافى من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذى هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك بل يلزمه القضاء وتنافى اللوازم اقل مايقتضيه التغاير فلا بد ان يرادا بلفظ واحد وحاصل ماقرر به كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة من غير ان يراد هو بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقى والمجازى باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم فى ثبوت المدلول الالتزامى فحينئذ قد اريد باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين فلا جمع فى الارادة باللفظ بل ولا فى الدلالة ايضا لان الدلالات الالتزامية ليست بمجاز ورد بانه مغالطة اذ معنى ثبوت الالتزامى غير مراد ليس الاخطوره عند فهم ملزومه الذى هو مدلول اللفظ محكوما بنفى ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التى هى ارادة تحريم المباح هى ارادة المدلول الالتزامى على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص اعنى تحريمه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ماذكره المصنف ان النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب لان موجبه هو لزوم المنذور المباح

قبل النذر وذلك الموجب يقتضي تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الارادة واعترض عليه بوجهين الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو فلا حاجة في ثبوته الى النية كما في شراء القريب يثبت العتق به بلانية فلا جمع بين الحقيقة والمجاز لا في الارادة ولا في الدلالة لان دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية كدلالته على جزء معناه وان لم يكن موجبه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازا في اليمين حينئذ الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكره من الجواب لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي ايضا اعني النذر يلزم الجمع بينهما لان ما يتوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني اللزوم اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اليمين موجبه لكن لا يلزم من كونها موجبه ان يثبت بلانية لان الصيغة لما استعملت في محل آخر اعني النذر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بلانية الثاني ان اليمين موجبه لكن لا يلزم منه ان يكون يمينا بلانية وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وليس كذلك بل اليمين تحريم المباح قصدا لان الشارع جعله يمينا عند القصد فيقتصر عليه وتحريم ترك المنذور فيما نحن فيه يثبت بموجب النذر وهو لزوم المنذور ولا يتوقف على النية لانه ليس بيمين وانما يكون يمينا عند القصد والنية والحاصل ان كل يمين بلفظ النذر لا ينعقد يمينا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا نوى اولم ينو الثالث ما اختاره صاحب التنقيح ان اليمين ليس موجبه لكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لانه ثبت بلانية لكونه حقيقته وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفيه نظر لانه انما يمشي فيما اذا نوى اليمين دون النذر والا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكانه لم يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واجيب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان المراد بقوله لله على صوم رجب مثلا معناه الحقيقي والمجازي معا وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو المعنى الحقيقي فقط اعني ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يكون يمينا عند النية فيكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مراد ان لكن لا نسلم انهما من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكني عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا عنها

المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ماذكرناه من الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والاقالة حيث يراعى فيهما جانبا الصيغة والمعنى ويعطى احكامهما كما فيما نحن فيه ولو سلم ان كلا منهما مراد ان معا ولكن لا نسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع بل هو له نظير كما ذكره وهذا لان الكناية مستعملة فيما وضع له فيجوز ان يراد المعنى الحقيقي لكن للانتقال الى المعنى المجازي لا بالذات فلا يمتنع الجمع بينهما فى الارادة وانما يمتنع لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له لان يراد به قصدا وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلا لا بالذات لكونه جمعا بين الحقيقي والمجازي قصدا وذا محال ولا للانتقال الى المعنى المجازي ايضا كما فى الكناية اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصدا وبالذات فلا حاجة له الى توسط ارادة الحقيقي (قوله باحد النسكين) اى الحج والعمرة (قوله ثم شرط صحته) لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعهما شرع فى بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامر الخارج عن المتكلم والكلام والامر فى المتكلم والامر فى الكلام اما بزيادة معناه او نقصانه او محل الكلام ومرجع الاول الى الثانى كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام يعنى قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حسا فيراد به المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فان يمينه تقع على ثمرها لو كانت مثمرة والا فعلى ثمنها لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف واكل من عينها لا يحنث فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع فيه حسا لان المحلوف عليه فيه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل واقع لان عينها لا تؤكل وانما الممتنع اكلها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع دون الحمل فوجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده من قوله لا يأكل من هذه النخلة الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمن او الثمر (قوله كما فى يمين الفور) هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته وهذا اليمين تفرد به ابو حنيفة وكان الناس فى القرن السابق يحلفون اليمين نوعين مؤبدة وهو

لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة (او عقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما فى يمين الفور

ان يحلف مطلقا وموقتة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان ابي حنيفة ثم استنبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة رجل فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه ولم يحنثا والمعتبر فى ذلك هو العرف فان الحالف فى العادة يقصد بهذا اللفظ فى هذه الحالة منعها عن الخرجة التى تهيأت لها لا عن الخروج على التأبيد فاذا عادت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق اوالكل فى الجزء (قوله زيادة معناه) يعنى ان الاسم اذا كان منبئا عن قصور وتبعية فى مسماه وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كلفظ الفاكهة على ماسيأتى (قوله كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فاكهة لا يحنث عند ابى حنيفة بأكل الرمان والعنب والرطب اذا لم ينو وقالا يحنث نوى اولم ينو لان اسم الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة فى معنى الفاكهة فينصرف اليها لان الفاكهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل مايكون فى ذلك فينصرف اليها ولابى حنيفة ان الفاكهة اسم لما يؤكل تابعا لاغير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فاكهة اما الاولى فلأن الفاكهة مأخوذة من التفكه وهو التنعم والتفكه امر زائد على مايقع به قوام البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه فى بعض المواضع يكتفى بهما فى الغذاء والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا يبس واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته فى نفسه على التبعية مقيد فى المعنى بكونه تبعا بالنظر الى اللغة فلا يتناول ماهو كامل فان قيل ان الطرار يدخل تحت اسم السارق مع ان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذ الاصالة تنافيها فلا يصلح الحاقها بالفاكهة قيل ان هذا اختلاف عصر و زمان لا اختلاف حجة و برهان كانهم ما كانوا يعدونها من الفواكه فى زمانه ثم تغير العرف فى زمانهما وكذلك طريقة ابى حنيفة فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ماينبع الخبز فيصطبغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيق للخروج مطلقا (اوشرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لاتكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى الباقى كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه

الخبز به مثل الخل والزيت واللبن ولايقع على الجبن والبيض واللحم والسمك لان الادام اسم للتابع فلا يتناول الاصل كالجبن واخواته وهذا لان اللحم والجبن ونحوهما تحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من هذا الوجه فلم يتناوله الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد كل من اللحم والجبن والبيض ونحوها ادام لانه من المؤادمة وهى الموافقة وكل مايؤكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اداما فيحنث باكلها فى لايأكل اداما وابو يوسف مع ابى حنيفة فى رواية ومع محمد فى رواية (قوله اى نقصان معنى ذلك الكلام) يعنى ان الاسم اذا كان منبئا عن كمال فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لايتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ماسبق كما اذا حلف كل مملوك لى فهو حر فان لفظة مملوك تتناول الرقيق وام الولد والمدبر لكمالهما فى الملك دون المكاتب لقصوره فى الملك الا ان ينويه حتى يعتق رقيقه وام ولده ومدبره ولايعتق مكاتبه مالم ينو بخلاف لفظ الرقبة فى قوله فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولايتناول المدبر وام الولد حتى لايجوز اعتاقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك فى المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لايدا حتى لايجوز له وطئ المكاتبة ولايفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا بموت ابيها فدل ان الملك فيه ناقص ولايتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ ولو كان رقبة المكاتب ناقصة بالكتابة لما قبل الفسخ كالمدبر ومن هذا القبيل ما اذا حلف لايأكل لحما ولانية له كان القياس ان يحنث بأكل لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لايصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما فى قوله لتأكلوا منه لحما طريا الا انه خص استحسانا لبعض الافراد لكمالها فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال التحمت الجراحة اذا قويت واشتدت وسمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم والا لما عاش فى الماء ولشرع الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان فى لحميته قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف الى الكمال اذا الناقص فى المسمى فى مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة (قوله اى مضمونه وفحواه) اى المخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره وما يستوى استواء والنكرة فى سياق النفى تعم وقد سقط هذا

(او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه

الظاهر وهو حقيقته بدلالة محل الكلام لان محله وهو المخبر عنه للاعمى والبصير لايقبل العموم لوجود المساواة فى كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو مادل عليه فحوى الكلام من نفى المساواة (قوله كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات) اى مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام الاعمال بالنيات و رفع عن امتى الخطاء و النسيان فان حقيقة الاول ان لايوجد عمل بلا نية لكونه معرفا بلام الاستغراق وحقيقة الثانى ان لايوجد خطاء ولا نسيان لاسناد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما بدلالة محل الكلام لانا نجد من انفسنا وجود العمل بلا نية كالغسل والبيع و النكاح و غيرها والخطاء والنسيان واقعين منا كثيرا فلو اريد به حقيقتهما لزم كذب النبى عليه السلام فى اخباره والنبى عليه السلام معصوم من الكذب واريد بالاعمال و الخطاء والنسيان حكمهما و موجبهما بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه واثره اوبطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى واسئل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان احدهما حكم الاخرة وهو الثواب فى الطاعات كالصلاة والصوم و الاثم فى المحرمات اى المعاصى والثانى حكم الدنيا و هو الجواز و الفساد والكراهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراكا لفظيا لانهما حقيقتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط المعتبر شرعا وحكم الاخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات وهذا تفصيل ماذكره الشارح بقوله ومايتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرالها على مذهب اهل الحق يعنى ان مايتعلق بالاخرة من الثواب والمأثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرا لازما لها على مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية ويصير علامة على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ماقيل لانسلم كون الحكم مشتركا لفظيا بل مشترك معنوى كالانسان فيتناول النوعين بالمعنى الشامل لهما اذ معنى الحكم هو الاثر الثابت بالشئ وذلك عام كالشئ ووجه السقوط ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان حكم الدنيا وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازما لها لكن حكم الاخرة ليس كذلك عند اهل الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلايكون كليا متواطئا بل كل من النوعين حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارادتهما

(كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان منا والنبى عليه السلام معصوم من الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء و النسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما فى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين مايتعلق بالآخرة و هو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة وبين مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولامعنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذا لايجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى على الثانى لوجهين

معالا عندنا لعدم عموم المشترك اللفظي ولا عند الشافعي لان مثل هذا المجاز
عنده من قبيل المقتضى لا المحذوف ولا عموم للمقتضى بالاتفاق على ما ذكره
الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعي جوز عموم
المقتضى كما صرح به في البزدوي وشروحه بل يجب حمله على احدهما فحمله
الشافعي على حكم الدنيا لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على
النفي لانه اذا قال لا صلاة الا بطهور ولا صوم الا بنية من الليل ونحوه مما نفي فيه
الفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة مطابقية وعلى نفي صفاته من الصحة
والجواز دلالة التزامية فاذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقية لتحققها حسا
تعين العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تقليلا للمخالفة بالدليل الحسي ففيما
نحن فيه لما تعذرت الحقيقة اعني اثبات حقيقة الفعل تعين العمل باثبات صفاته
اعني الصحة والجواز الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه كما
في لا صلاة ولا صوم الا بكذا يجب عند تعذر حمله على حقيقته حمله على اقرب
المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل
للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين اي الكمال
دون الاخر اي الصحة لذلك الفعل المعدوم فكان الحمل عليه اولى توضيحه
ان اللفظ اذا دل على نفي الفعل وتعذر الحمل على حقيقته كما في لا صلاة الا بكذا
مثلا فان ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله عليه اي لا صحة لصلاة الا
بطهور والا فان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال يحمل عليه لان العرف
اللغوي في مثله يقتضي تقدير الفائدة والكمال اي لا فائدة ولا كمال لصلاة
الا بطهور كما في قولهم لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع والا اي وان
لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال فالحمل على نفي
الصحة اولى من الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم
فيكون اقرب الى الحقيقة لان ما نفي صحته نفي كماله ايضا فيكون كالمعدوم بخلاف
ما نفي كماله لان نفي الصحة لا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب الى الحقيقة
فان قيل هذا ينزع الى اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجيب بانه من باب
اثبات المجاز وترك الحقيقة بالعرف وذلك جائز بالاتفاق ورد بان الفرض عدم
العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق في الجواب ان يقول ان المنفي من العرف
غير المثبت فان المنفي هو ما كان في تعيين معنى يخرج به عن الاجمال والمثبت
منه هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه لما

الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ
على النفي لانه اذا قال لا صلاة ولا صوم
الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة
الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة
تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا للمخالفة
الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل
على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر
حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب
المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة
الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل
المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي
نفي عنه احد الامرين دون الآخر له
فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة
على الاول لوجهين الاول ان الثواب
ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر
الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق
الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا
فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي
هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان
يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم
جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه
مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر
في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين
المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية

تعذرت الحقيقة واتفق العرف الشرعي في نفي الصحة واللغوي في نفي الكمال
والثواب فالحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى
الحقيقة وفيه ان هذا ينزع الى اثبات اللغة بالقياس وحمله ابو حنيفة على حكم
الآخرة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتبادر الى الفهم من نفي
كل فمن كان محقق الوجود انما هو نفي فائدته ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز واللازم باطل فكذا الملزوم وفيه
بحث اما اولا فلانه يرجع الى دعوى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل
والخصم لا يسلمه فلا يكون ملزوما له واما ثانيا فلانه لا يلزم من تبادر نفي الفائدة
في مواضع نفي الفعل كما في نحو لا صلاة الا بطهور تبادره في موضع الاثبات
كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يفضي الى اثبات اللغة بالقياس قال
صاحب التوضيح في تعليقاته اما الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز واعترض عليه التفتازاني بانا
سلمنا ان الثواب ثابت النية وقد ثبت بدونها بالاتفاق لكن لا نسلم ان ذلك
يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدما لا تقتضي
ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا
قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لمعانيها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على معانيها كلها ارادة كل من معانيها
من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية
في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والا فلا الوجه الثاني انه لو حمل
على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الحمل على
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح والطلاق فيحتاج
الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا البيع والنكاح والطلاق ونحوها
واعترض عليه بانه مشترك الالزام اذ لابد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال
بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب
بخلاف ارادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص (قوله والاول مراد
بالاتفاق فلا يراد الثاني) فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير لم يكن لقوله
من امتي فائدة لان عدم المواخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة
تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام

(قل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة

الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال و بعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين .

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائز المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور و فساد (قوله ومن هذا القبيل) اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام كما فى الحديثين المذكورين فان نفس هذا الكلام اى المخبر عنه بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصير وصف العين بهما مجازا وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لنا على الاعيان فلا يجوز فيها التكليف فلابد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضرورى والضرورى يندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل واختاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واضافته الى العين تدل على ان ذلك غير قابل لنقيض التحريم وضده وما ينافيه واذا لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن نصير حرمة الفعل الذى جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من اجل عدم محله فيقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يبق صالحا للفعل ولم يبق متصور الوجود شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير ففى النوع الاول كان المحل اصلا والفعل تبعا

ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اى الى المجاز (اما) لفظي وهو

(اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع منه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب الفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة تمام المراد) المراد هو الخاصة والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية

له فى الحرمة فلا يكون مجازا فان قيل قد اعترفتم ان فى النوع الاول اقيم العين مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا فى ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تأكيد التحريم او لكون الفعل منسوخا بخروج المحل عن صلاحية ذلك او للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فهو شئ آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون حقيقة فى الحرام لعينه ولغيره واذا اضيفا الى العين يكون حقيقة فى الحرام لعينه على الصحيح ومجازا عند بعض ومجازا بالاتفاق فى الحرام لغيره هذه طريقة بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخران سيأتى بيانهما فى باب الاحكام واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك بنفس العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجملا غايته انه لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجملا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث لا يعرفه الا القليل من ذوى الافهام (قوله ثم الحقيقة آه) اعلم ان المجاز يحتاج الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص الانسان والى المستعار له وهو الانسان الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهى الشجاعة والى القرينة الصارفة والى الامر الداعى الى المجاز ولما ذكر الخمس الاول شرع فى بيان السادس (قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا) انما عدل عما فى التوضيح من قوله ركيكا اشارة الى ان العذب انما يقابله الوحشى لا الركيك كذا فى التلويح لكنه قيل ان الوحشى مقابل للمستعمل لا للعذب بل عذوبة اللفظ هى السلاسة التى تقابل بالركاكة (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغى لان كلام المصنف فى الدواعى اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعى اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت الاشهب ادهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم واو قلت قيد الفات الطباق (قوله لان ذكر الملزوم بينة آه) قيل لقائل ان يقول الترجيح بكون الدعوى فى صورة المجاز بينة دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ ملزوم لمعناه ولانه لو صح هذا لكان ينبغى ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب اللزوم واللازم باطل بالاتفاق

واجيب عن الثانى بان اللزوم حينئذ واحد لاغير (قوله اوتلطف الكلام) هذا من الدواعى المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح فى التوضيح وفيه اشارة الى انه داعى مقابل للاختصاصين المذكورين ❊

الى هنا كمل الجزء الاول من حاشية العلامة الازميرى
على شرح مرقاة الوصول ❊ المسمى بمرآة
الاصول ❊ ويليه الجزء الثانى منها
وهو مبدوه بقوله يتوقف شطر
من المسائل الفقهية
عليها
الخ

قد كمل الجلد الاول من حاشية المرآة للفاضل الازميرى ويليه الجلد الثانى
منها بعونه تعالى

والالفاظ الحقيقية تساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك